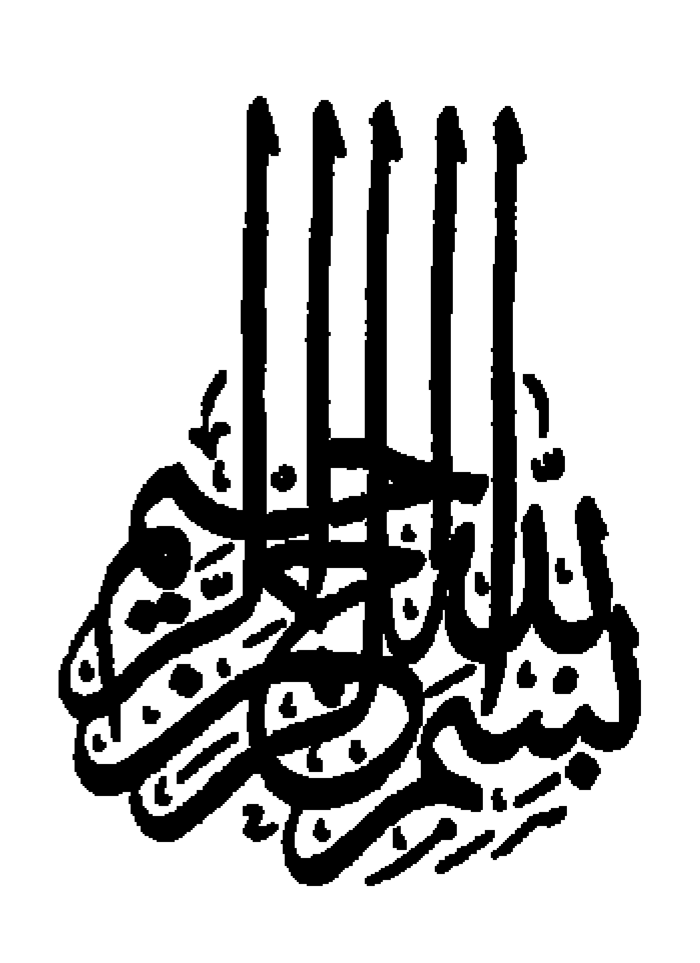

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

حسن عجمي


السوبرأصولية

السوبر أصولية



حسن عجمي

السوبر أصولية



الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هـذا الكتاب بأي وسيلـة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر

ردمك 9953-87-007-1

الطبعة الأولى
2007م - 1428هـ

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف



الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
عـين التينة، شارع المفتي توفيق خالد ـ بناية الريم
هاتف: 785108 - 785107 (1-961) - 860138
ص.ب. 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 لبنان
فاكس: 786230 (1-961) بريد الكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الانترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (9611)

المحتويات

مُقدِمة

نحن مَن نصنع التراث. فالتراث غير موجود بشكل مستقل عنا بل يعتمد على وجودنا، ولذا لا يخلقنا بل نحن نخلقه باستمرار من خلال دراسته. بكلام آخر، التراث غير موجود بل نحن مَن نقرر وجوده وكيفية وجوده أو عدم وجوده. وهذا يُفسِّر لماذا الشعوب المتخلفة لديها تراث متخلف، أما الشعوب المتقدمة فلديها تراث متقدم. فبما أننا نحن الذين نخلق التراث، إذن سنخلق تراثاً يشبهنا. ولذا المتخلف يخلق تراثاً متخلفاً، والمتقدم يخلق تراثاً متقدماً. فنجد بذلك أن للشعب المتخلف تراثاً متخلفاً بينما الشعب المتقدم لديه تراث متقدم. ولأننا نحن مَن نصنع التراث، إذن من الضروري أن نبني التراث لكي نكون وحينها فقط سوف يكون. على هذا الأساس تأتي السوبر أصولية لتقول إن الأصول كامنة في المستقبل الذي سوف نخلقه، وبذلك لن يحكمنا التراث وأمواته. مفهوم الأصل الديني كما نستخدمه هنا هو الاعتقاد الذي إذا رفضنا قبوله فسوف ينهار الدين. من

أصول الدين الأصل التالي: الدين وحي من عند الله. لكن كل شيء من عند الله؛ فالله بالنسبة إلى الدين هو خالق كل شيء. لذا لا فرق بين الوحي والأشياء الأخرى كافة. هكذا لا فرق بين الوحي والتفكير الإنساني، كما لا فرق بين الأصل والفرع. بكلام آخر، إذا وجدت الأصول، فمن غير المُحدَّد ما هي. لكن إذا لا توجد أصول للدين أو كانت أصوله غير مُحدَّدة إذن سيتهافت الدين. من هنا بالنسبة إلى السوبر أصولية الأصول قائمة في المستقبل فقط كونها من صنعنا نحن الأحياء. ولأن الأصول مُحدَّدة في المستقبل فقط، إذن هي غير مُحدَّدة في الحاضر والماضي. ولأنها غير مُحدَّدة في الحاضر والماضي، إذن من الطبيعي أن نصل بحجة قوية ومقبولة إلى نتيجة أن لا فرق بين الأصل والفرع وبين الأصل واللاأصل كما رأينا سابقاً. هكذا تنجح السوبر أصولية في تفسير لماذا يزول الفارق بين الأصل واللاأصل مما يستدعي خلق الأصول الدينية باستمرار.

الفصل الأول

السوبر أصولية

السوبر أصولية

السوبر أصولية هي الاتجاه الذي يحاول الخروج من الأصولية والحداثة. بينما الأصولية تقول إن الدين صادق في المطلق وثابت ومن الممكن تأصيل المعتقدات الدينية والبرهنة على صدقها، تعتبر الحداثة أن الدين غير مطلق وغير ثابت بل تقول إن كلّ شيء في الدين متغير. هنا تأتي السوبر أصولية لتؤكد على إمكانية اتجاه آخر يجمع بين الاتجاهين الأصولي والحداثي ويتخطاهما. تقول السوبر أصولية إن الدين مطلق وثابت في المستقبل فقط ومن الممكن البرهنة على صدقه في المستقبل فقط، بينما كل ما في الدين متغير في الحاضر والماضي ومن غير الممكن البرهنة على صدقه في الحاضر والماضي.

بالنسبة إلى السوبر أصولية، الدين سوف يتشكّل في المستقبل أو سوف يتجلّى في المستقبل. لذا تجليه في المستقبل سوف يكون على أساس كونه مطلقاً وثابتاً وبذلك تتمكن السوبر أصولية من التعبير عن أن الدين مطلق وثابت. وبما أنه بالنسبة

إلى السوبر أصولية الدين يتكوّن في المستقبل فقط، إذاً من المتوقع أن يكون الدين متغيراً وغير مطلق في الحاضر والماضي، وبذلك تتمكن السوبر أصولية من التعبير عن أن الدين متغير وغير مطلق. على هذا الأساس تملك السوبر أصولية فضيلتي التعبير عن أن الدين مطلق وثابت وغير مطلق وأنه متغير في آنٍ معاً كونها تقول بثبوت الدين وصدقه المطلق في المستقبل فقط وتقول بعدم ثبوته وأنه غير مطلق في الماضي والحاضر.

إذا قبلنا بالاتجاه الأصولي سوف نقول بأن الدين مطلق وثابت. لكن هذا يؤدي إلى جعل الدين غير قابل للتطوير بل سيجعل الدين عائقاً أمام الشعوب وتطورها. وهذا الموقف أيضاً يناقض الواقع بما أننا نرى عبر التاريخ أن الدين غير مطلق وغير ثابت. فمثلاً، يختلف مفهوم الله في المسيحية عن مفهوم الله في الإسلام فبينما الله يتجسّد في المسيح لدى المسيحية ينفي الإسلام صفة التجسّد عن الله. كما نجد أن الفِرَق الإسلامية تختلف في صفات الله وغيرها من الأمور؛ منها مَن يقول إن الله عين صفاته ومنها مَن ينفي ذلك. أما إذا قبلنا بالاتجاه الحداثي فسنقول بأن الدين غير مطلق وكلّ ما فيه متغير وقابل للتغير. لكن هذا يجعل الدين غير قائم أي يؤدي إلى نفي الدين لأن بالتعريف الدين هو المُوحَى به من قبل الله وبذلك لا بد من أنه صادق في المطلق وبذلك ثابت ويصح في كل زمان ومكان. من هنا كل من الاتجاه الأصولي والحداثي يفشل ويبقى لدينا صدق الاتجاه السوبر أصولي الذي وجدنا سابقاً قدرته على التعبير عن أن الدين مطلق

وثابت من جهة وغير مطلق وغير ثابت من جهة أخرى. بما أن السوبر أصولية تقول إن الدين غير مطلق وغير ثابت في الحاضر والماضي إذاً لا تجعل الدين عائقاً أمام التطور وتسمح بل تُحفِّز على تطويره كما تعبّر بذلك عن حقيقة أن الدين تغير في الماضي وبذلك تتجنب السوبر أصولية مشاكل المذهب الأصولي. وبما أن السوبر أصولية تقول إن الدين ثابت ومطلق في المستقبل فقط، إذاً تُحافظ السوبر أصولية على دينية الدين كون الدين في التعريف هو من الله وبذلك لا بد أنه ثابت ومطلق. وبذلك تتجنب السوبر أصولية مشكلة الاتجاه الحداثي.

لكن الناقد قد يقول إنه من الممكن القول بأن الجوهري في الدين هو الثابت والمطلق أما العَرَضي في الدين فهو غير الثابت وغير المطلق. مشكلة هذا الاتجاه تكمن في أننا لا نملك معياراً لتمييز ما هو جوهري عما هو عرضي في الدين. وبذلك يبقى لدينا الاتجاه السوبر أصولي. فما هو المعيار الذي يميّز الجوهري عن العرضي في الدين؟ قد يُقال إن القاسم المشترك بين الأديان هو الإيمان بالله، وبذلك مفهوم الله أو الإيمان به هو الجوهري في الدين وبذلك الله هو الثابت والمطلق في صدقه في الدين وباقي المبادئ الدينية من الممكن أنها متغيرة أو قد تتغير. المشكلة في هذا الاتجاه كامنة في أن مفهوم الله أو الإيمان به يختلف من دين إلى آخر ومن مذهب إلى آخر في الدين نفسه. فهل الجوهري في الدين هو الإيمان بالله الذي لا يتجسّد كما في الإسلام أم الإيمان بالله الذي يتجسّد كما في المسيحية أم الإيمان

بالله الذي هو عين صفاته أم المغاير لصفاته كما في الفِرَق الإسلامية أم الإيمان بالله الذي سوف يُرسِل المهدي كما عند الشيعة أم الإيمان بالله الذي لا يُرسِل مهدياً كما عند معظم أهل السنة؟ من هنا نجد أنه لا يوجد معيار للتمييز بين ما هو جوهري وما هو غير جوهري في الدين ولذا لن ننجح في اعتبار بعض مبادئ الدين ثابتة ومطلقة كونها جوهرية وبعض المبادئ الدينية الأخرى غير ثابتة وغير مطلقة كونها غير جوهرية.

لا بد الآن من إيضاح قول السوبر أصولية التالي: يتجلّى الدين في المستقبل فقط. المستقبل هنا والآن سوف يظل مستقبلاً بالنسبة لنا، وهو الوقت الذي يظهر فيه المُخلِّص (أكان المهدي أم المسيح) أو الوقت الذي يُدعى الآخرة بالنسبة إلى الفكر الديني. هكذا تؤكد السوبر أصولية على أن الأصل غير قائم في الماضي والحاضر بل يقوم في المستقبل فقط، والمستقبل هذا هو الآخرة أو وقت مجيء المُخلِّص. وبما أن المستقبل يبقى مستقبلاً، والمستقبل زمن المُخلِّص أو الآخرة، إذاً من العقلانية القبول بوجودهما ومن العقلانية أيضاً رفض الإيمان بهما. فالمسألة تعود لقرارك الحرّ. من جهة أخرى، بما أن الأصل الديني قائم في المستقبل فقط، من المتوقع من الإنسان المُتديّن أن يسعى نحو تحقيق هذا الأصل من خلال بناء قوانينه الإنسانية الوضعية وتطويرها أخلاقياً وإنسانياً وأن يتبعها مما يجعل السوبر أصولية قادرة على القول بصدقية ومشروعية الأحكام الوضعية. فالإنسان نبي مستقبله.

بالإضافة إلى ذلك، تقول الأصولية الإسلامية إن القرآن والسنة مصدر المعرفة والأحكام الصادقة والنافعة حقاً. لكن تؤمن السوبر أصولية بأن القرآن والسنة مصدر المعارف والأحكام الحقة في المستقبل فقط أي في الآخرة أو في وقت مجيء المُخلِّص. لذا من منطلق السوبر أصولية من الممكن بل لا بد من الاجتهاد الوضعي وقراءة القرآن والسنة على أنهما آداب عصرهما فالاجتهاد الديني الحق هو كذلك في الآخرة أو وقت مجيء المُخلِّص.

كما أننا نجد أنه توجد تفاسير للقرآن والسنة عديدة ومختلفة بل مناقضة لبعضها البعض. فمنها مَن يقول إن الإسلام اشتراكي ومنها أنه ديموقراطي ومنها أنه أصولي إلخ. هذا يرينا أننا لا يمكن لنا أن نفهم الإسلام أو أي دين آخر سوى من خلال إسقاط مفاهيمنا ومسلّماتنا المُسبَقة عليه. وبذلك الإسلام والدين بشكل عام لا يقول بل يشير نحو المستقبل حيث سوف يكون. وبما أن الدين والإسلام بشكل خاص لا يقول مبادئه ومعتقداته كونها تختلف من مذهب وفرقة إلى أخرى، إذاً الدين والإسلام غير قائمين في الحاضر والماضي بل هما ما سوف يكونان عليه في المستقبل البعيد الذي لن نصل إليه نحن. كما أظهرت بعض الدراسات الحديثة وجود أعداد مختلفة من القرآن. لكن إذا كان القرآن موحى فلا بد من وجود قرآن واحد وهكذا بالنسبة لبقية الأديان حيث لا بد من وجود مثلاً إنجيل واحد بدلاً من عدة كونه موحى. تأتي السوبر أصولية هنا كي تحلّ المسألة فتقول إن القرآن واحد في المستقبل لأنه سوف يتبلور في زمن الخلاص المستقبلي

وبذلك من المتوقع وجود الخلاف حوله في الحاضر والماضي ورغم وجود الخلاف ما يزال وحياً. طبعاً نُسلِّم هنا بأن إمكانية الإيمان بالوحي متاحة لنا.

الآن، إذا ما نظرنا إلى المسيحية واليهودية سنجد أنهما يؤكدان على أن المسيح سوف يظهر في المستقبل وينشر الدعوة ويُخلِّص البشر. وإذا ما نظرنا إلى بعض المسلمين نجدهم يؤمنون بالمهدي المُخلِّص الذي سوف ينشر الدعوة ويُخلِّص البشر في المستقبل. أما المسلمون الذين لا يؤمنون بالمهدي فهم كباقي المسلمين يؤمنون بأن الرسول محمد سوف يلقاهم في الآخرة ويُخلِّصهم. هكذا نرى أن الدين يتكوّن في المستقبل. بمعنى آخر، للسوبر أصولية قدرة تفسيرية فهي تُفسِّر لماذا الأديان تؤمن بالخلاص في الدنيا وفي الآخرة. فبما أن الدين يتشكّل في الزمن المستقبلي، إذاً من المتوقع أن تعتقد الأديان بالمخلِّص الآتي وبالآخرة كأزمنة مستقبلية حيث سيكون الدين ويتشكّل.

أخيراً، جرى التقليد أن ينقسم الناس بين مؤمن بوجود الله وكافر به. لكن ليس بالضرورة أن نُخيَّر بين هذين الاختيارين. فبالنسبة إلى السوبر أصولية لا بد من اتخاذ الموقف التالي جدياً والقبول به: الإيمان بأنه من الممكن منطقياً أن الله موجود والإيمان بأنه من الممكن فيزيائياً وعلمياً بأن الله موجود. من الممكن منطقياً أن الله موجود لأنه لا يوجد تناقض في فكرة أن الله موجود، وسنرى أنه من الممكن فيزيائياً وعلمياً أن الله موجود لأن قوانين الطبيعة لا تنفي وجوده.

الصراع بين العلم والدين:
الله والأكوان الممكنة وقوانين الطبيعة

المفاهيم الأساسية للعلم مفاهيم مادية كمفهومي الكتلة والطاقة. أما المفاهيم الأساسية للدين فمفاهيم مجردة كمفهومي الله والوحي. من هنا لا تجتمع مفاهيم العلم والدين في قانون طبيعي علماً بأن المادي لا يُحلَّل بالمجرد والعكس صحيح وعلماً بأن قوانين الطبيعة تُقدِّم تحليلات للمفاهيم. والمادي لا يُحلَّل من خلال المجرد والعكس صحيح بما أن المادي نقيض المجرد. ومثلٌ على قوانين الطبيعة التي تُقدِّم تحليلات للمفاهيم هو التالي: بالنسبة إلى النظرية النسبية لأينشتاين الطاقة تساوي الكتلة وبذلك عرَّفت نظريته الطاقة بأنها الكتلة.

الآن، يوجد صراع بين العلم والدين لأن كلاً منهما يتكوّن من مفاهيم مختلفة تماماً لا تُجمَع في قانون طبيعي معين أو في مجموعة قوانين طبيعية. لكن من غير الممكن وجود حلّ لهذا الصراع، كما لا يحتاج هذا الصراع إلى حلّ. فمن غير الممكن

وجود حلّ لهذا الصراع لأن مفاهيم العلم تختلف تماماً عن مفاهيم الدين. فبما أنه يوجد اختلاف جذري بين مفاهيم العلم ومفاهيم الدين إذاً من غير الممكن أن تُجمَع في قانون طبيعي أو نظرية علمية وبذلك من غير الممكن إيجاد حلّ للصراع بين العلم والدين. من جهة أخرى، لا يحتاج هذا الصراع إلى حلّ بما أن كلاً من العلم والدين يتضمن مفاهيمه الخاصة التي لا ترتبط بمفاهيم الحقل الآخر. فبما أن مفاهيم العلم تختلف جذرياً عن مفاهيم الدين، وبذلك من المستحيل جمعهم في قانون أو نظرية تقول مثلاً إذا وجدت الطاقة أو الكتلة لن يوجد اللّه، إذاً لا العلم يُرينا كذب الدين ولا الدين يرينا كذب العلم، وبذلك رغم وجود الصراع بين العلم والدين لا نحتاج إلى حلٍّ له. وبما أنه من غير الممكن للعلم أن يُبرهن على كذب أو صدق الدين والعكس صحيح (بسبب أن مفاهيمهما مختلفة جذرياً) إذاً الدين كما العلم مقبول، أي من المسموح عقلانياً القبول بالدين (كالاعتقاد بالله والوحي) كما من المسموح عقلانياً القبول بالعلم. بكلامٍ آخر، بما أنه لا يوجد برهان علمي أو حجة علمية على كذب الدين، إذاً من المسموح عقلانياً القبول به. نجد أنفسنا هنا أمام عالميْن: عالم الدين وعالم العلم حيث لا يرتبطان ولا يُقصيان بعضهما بعضاً رغم صراعهما مما يجعلنا في موقف قابل للاعتقاد بهما معاً دون الوقوع في التناقض. هذا بسبب أن كلاً منهما يعمل في نطاق مفاهيمي مختلف تماماً عن الآخر.

بما أنه من غير الممكن وجود حلّ للصراع بين العلم والدين

كما أوضحنا، لذا لم يتمكن المفكّرون من إيجاد حل مقبول لهذا الصراع. هكذا تتمكن هذه النظرية من تفسير لماذا لم يجد المفكّرون حلاً للصراع بين العلم والدين. ومن جهة أخرى، بما أن الصراع الموجود بين العلم والدين لا يحتاج إلى حلّ، لذا نجد العديد من البشر العقلانيين يعتقدون بالدين والعلم معاً؛ فهم يتمكنون من الاعتقاد بالدين والعلم معاً لأن الصراع بين العلم والدين لا يحتاج حقاً إلى حلّ. هكذا تنجح هذه النظرية السوبر أصولية في تفسير لماذا العديد من الناس العقلانيين يعتقدون بكل من الدين والعلم. من هنا نجد أن هذه النظرية لها قدرة تفسيرية ناجحة مما يدعم صدقها.

لا بد هنا من الإشارة إلى مثل واقعي على الصراع بين العلم والدين، ونختار المثل التالي: بالنسبة إلى ميكانيكا الكمّ بوصفها نظرية علمية، ولد الكونُ من العدم بسبب أن مبدأ اللاحتمية يحكم العدم (انظر: Alan Guth: The Inflationary Universe, 1997, Jonathan Cape). أما بالنسبة إلى الأديان السماوية، الله هو الذي خلق العالم. من هنا لا مفر من الصراع بين العلم والدين. لكن هذا الصراع لا يحتاج إلى حلّ. هذا لأنه فقط إذا اتخذنا الموقف التالي نقع في التناقض: إذا اعتبرنا أننا على يقين بأن العالم ولد من العدم بسبب مبدأ اللاحتمية واعتبرنا أيضاً أننا على يقين بأن الله قد خلق العالم، حينها فقط نقع في التناقض لاعتبارنا أننا على يقين باعتقادين متناقضين هما أن مبدأ اللاحتمية خلق الكون وأن الله خلق الكون. لكن ليس من

الضرورة أن نتخذ هذا الموقف بل من الممكن أن يكون موقفنا هو التالي: نحن فقط نعتقد علمياً بصدق ميكانيكا الكمّ وأن العالم وجد بسبب مبدأ اللاحتمية، ونحن أيضاً نؤمن دينياً بأن الله قد خلق الكون. هنا لا يوجد تناقض بين المعتقدين العلمي والديني لأن الأول اعتقاد والثاني إيمان وليسا تيقناً. فالاعتقاد المقبول عقلانياً هو الصادق في بعض الأكوان الممكنة الشبيهة بعالمنا الواقعي والإيمان المقبول عقلانياً هو الصادق في بعض الأكوان الممكنة الأخرى الشبيهة بعالمنا الواقعي. أما اليقين فهو الصادق والمُبرهَن عليه بحق في كل عالم ممكن، وهذا ما لا يصل إليه أي كائن بشري.

بالإضافة إلى ذلك وعلى أساس بعض مما ورد سابقاً، نتمكن من بناء ما قد ندعوه الحجة المتواضعة على وجود الله وهي التالية: بما أنه لا يوجد قانون طبيعي يقول إذا وجدت الكتلة أو الطاقة أو القوة إذاً لا يوجد الله (هذا لأنه لا يوجد ما يجمع مفاهيم العلم والدين في قانون كما أوضحنا سابقاً)، إذاً من الممكن فيزيائياً وجود الله. والممكن الفيزيائي هو الصادق في بعض الأكوان الممكنة الشبيهة بعالمنا الواقعي أي التي تملك القوانين الطبيعية ذاتها والظروف الأولية ذاتها الخاصة بعالمنا الواقعي. وبذلك الله موجود في العوالم الممكنة الشبيهة بعالمنا فيزيائياً. وعالمنا الواقعي هو الأشد شبهاً بعالمنا الواقعي كونه متطابقاً مع ذاته. إذاً من الممكن فيزيائياً أن يكون الله موجوداً في عالمنا. هذا برهان متواضع على وجود الله في بعض الأكوان

الشبيهة فيزيائياً بعالمنا وبرهان متواضع على الإمكانية العلمية على وجود الله في عالمنا هذا. فهل الله موجود في عالمنا؟ لا شيء يمنع ذلك بل لدينا دليل على إمكانية وجوده علمياً في عالمنا. هذا البرهان لا يدل (بشكل مباشر) على الإمكانية المنطقية لوجود الله بل على الإمكانية الفيزيائية لوجوده. والفرق هو أن الممكن منطقياً هو غير المتناقض أما الممكن فيزيائياً فهو الذي لا يناقض قوانين الطبيعة والظروف الأولية القائمة في بداية تكوّن عالمنا بالإضافة لكونه ممكناً منطقياً.

أخيراً، تعتبر الأصولية أن العلم يُبرهِن على صدق الدين بينما يقول المذهب المناقض للأصولية إن العلم يُبرهِن على كذب الدين. أما السوبر أصولية فتؤكد على أن العلم لا يبرهن على صدق الدين كما لا يبرهن على كذب الدين والعكس صحيح لأن مفاهيم العلم تختلف جذرياً عن مفاهيم الدين. على هذا الأساس تمضي السوبر أصولية قائلة إن كلاً من العلم والدين مقبول لكونه صادقاً في بعض العوالم الممكنة. فالعلم صادق في بعض الأكوان الممكنة والدين صادق في أكوان ممكنة أخرى. وبذلك نتجنب تناقضهما.

الأخلاق السوبر أصولية

بالنسبة إلى السوبر أصولية، الأصل أو الأصول قائمة في المستقبل فقط. وبما أنه من المفروض أن الأصل فقط هو المُحدَّد كونه أصلاً لا فرعاً متغيراً ومتحولاً، إذاً من غير المُحدَّد ما هي الأشياء والحقائق والظواهر في الماضي والحاضر. من هذا المنطلق تتمكن السوبر أصولية من أن تدرس الأخلاق ونحصل بذلك على الأخلاق السوبر أصولية التي بالنسبة إليها الأخلاق قائمة في المستقبل فقط وبذلك الأخلاق غير مُحدَّدة في الحاضر والماضي.

الآن، بما أن الأخلاق قائمة في المستقبل فقط، ونحن الآن في الحاضر ولسنا في المستقبل، إذاً لا بد من البحث الدائم عما هو أخلاقي. والبحث المستمر عما هو أخلاقي وعما هي الأخلاق هو فضيلة للسوبر أصولية كون استمرار البحث وعدم توقفه فضيلة. وهذا الاستمرار في البحث يُعتبَر فضيلة لأنه يتضمن الموقف التالي: لا توجد الحقيقة لدينا وبذلك من الخطأ الحكم

على الآخرين بالخير أو بالشر وبالخطأ أو بالصواب مما يسمح بقبول الرأي الآخر والمختلف. وهذا يضمن الحرية والمساواة في السلوك والاعتقاد. ومن منطلق أنه لا توجد الحقيقة لدينا نستنتج بحق بأنه لا بد من البحث الدائم عنها. فالحقيقة واضحة تكاد تُعمي الأبصار.

بالنسبة إلى الأخلاق السوبر أصولية، من غير المُحدَّد ما هي الأخلاق، أي بالنسبة إلى أي عمل من غير المُحدَّد ما إذا كان أخلاقياً أم لا. سنقدِّم ثلاثة أمثلة على هذا الاتجاه. أولاً، يُعتبَر الإجهاض عملاً لاأخلاقياً لأنه يتكوّن من قتل كائن حي هو الجنين. لكن في المقابل الإجهاض مقبول أخلاقياً لأنه إن لم يكن مقبولاً نخرق بذلك حق المرأة في أن تكون أُماً أم لا أو حقها في التحكم بأن تُنجِب أم لا. من هنا من غير المُحدَّد ما إذا كان الإجهاض أخلاقياً أم لا. ولذا نجد حججاً على قبول الإجهاض أخلاقياً وعلى عدم قبوله أخلاقياً في آنٍ معاً. وبما أنه من غير المُحدَّد ما إذا كان الإجهاض عملاً أخلاقياً أم لا، إذاً تبقى الحرية للمرأة في أن تختار بين الإجهاض وعدمه. وهذه إحدى فضائل هذا الاتجاه الأخلاقي.

ثانياً، لننظر إلى القتل الرحيم وهو قتل المريض (بطريقة غير مؤلمة) لأنه يتألم فوق طاقة الاحتمال ولا أمل في شفائه. من جهةٍ، نجد أن القتل الرحيم عمل لاأخلاقي لأنه قتل والقتل لاأخلاقي. من جهة أخرى، يبدو أن القتل الرحيم عمل أخلاقي لأنه ينقذ المريض من الألم الذي لا مبرر له علماً بأنه لا مجال

للشفاء. من هنا، من غير المُحدَّد ما إذا كان القتل الرحيم عملاً أخلاقياً أم لا، ولذا لدينا حجج على قبوله ورفضه في آنٍ معاً. وبما أنه لدينا حجة مقبولة على اعتبار القتل الرحيم أخلاقياً وفي المقابل لدينا حجة مقبولة على اعتباره لاأخلاقياً، إذاً من غير المُحدَّد ما إذا كان أخلاقياً أم لا. وبما أنه من غير المُحدَّد ما إذا كان القتل الرحيم أخلاقياً أم لا، إذاً يعود القرار إلى صاحب الشأن أي المريض فهو وحده له الحق والحرية في اختيار موته أو عدمه. وإن لم يستطع اتخاذ قرار بسبب مرضه يعود حق الاختيار لعائلته وطبيبه أو للمحاكم القضائية.

ثالثاً، لنتصوّر شخصاً ما (أ) يحتوي جسده على قنبلة نووية ستُفجِّر الكون وكل ما فيه من بشر. الآن، من الخطأ أخلاقياً قتل هذا الفرد (أ) لأن قتله يتضمن خرقاً لحقه في البقاء حياً. وفي الوقت ذاته، من الخطأ أخلاقياً عدم قتل الفرد (أ) لأن بقاءه حياً سيؤدي إلى قتل كل البشر وقتلهم خرق لحقهم في البقاء أحياء. لكن بما أنه من الخطأ أخلاقياً قتله كما من الخطأ أخلاقياً عدم قتله، إذاً من غير المُحدَّد ما إذا كان قتله أخلاقياً أم لا. وبذلك من المقبول أخلاقياً قتله ومن المقبول أخلاقياً عدم قتله، والاختيار يرجع للبشر المهددين بالموت من جراء حياة الفرد العجيب (أ). هكذا يظهر أن الأخلاق مسألة اختيار حرّ وبذلك لا أخلاق بلا حرية. وهكذا نُفسِّر اختلاف الأخلاق وتغيرها من فرد إلى آخر ومن مجتمع وزمن إلى مجتمع وزمن آخر. فبما أن الأخلاق غير مُحدَّدة، إذاً من المتوقع اختلافها وتغيرها. بمعنى

آخر، بما أن الأخلاق مسألة اختيار حرّ، وكلٌّ يختار على هواه وعقيدته، إذاً من المتوقع اختلاف الأخلاق وتغيرها. وهذا أيضاً يضمن تطور الأخلاق؛ فبما أن الأخلاق قائمة في المستقبل مما يضمن أنها غير مُحدَّدة في الحاضر والماضي، إذاً لا بدّ علينا أن نسعى جاهدين لتحقيقها في المستقبل من خلال تغيير ما هو مشكوك بأخلاقيته وتطوير ما نعتبره الآن أخلاقياً.

السوبر حداثة الإسلامية والتراث اللامُحدَّد

تعتبر السوبر حداثة الإسلامية أي السوبر أصولية أن الأصل قائم في المستقبل فقط. وبما أن الإسلام أصل وفروعه ما يُجتهَد فيه، إذاً الإسلام قائم في المستقبل فقط. الآن، وبما أن الإسلام موجود في المستقبل فقط، إذاً لا بدّ من الاجتهاد والبحث المستمر من أجل بنائه وتكوينه، واستمرارية البحث فضيلة. ومن هنا، يصبح الدين دين الشعوب لا دين الأقلية المتسلطة. هذه هي ديموقراطية الدين. من جهة أخرى، بما أن السوبر أصولية تقول إن الأصول والماهيات قائمة في المستقبل فقط، إذاً من غير المُحدَّد ما هي الأشياء في الحاضر والماضي. هكذا تعتبر السوبر أصولية أنه من غير المُحدَّدة ماهية ما هو قائم في الحاضر والماضي. من هنا تنادي السوبر أصولية بتطبيق مبدأ اللامُحدَّد على الميادين كافة لكي تصل إلى معرفة الظواهر والحقائق كما هي في الحاضر والماضي. على هذا الأساس، من الممكن تطبيق السوبر أصولية على الحقل الإسلامي وتراثه فنحصل على السوبر

أصولية الإسلامية وخلاصتها أن الإسلام يوجد في المستقبل وهو بذلك يعتمد على بحثنا عنه وأن التراث الإسلامي غير مُحدَّد.

الفكرة الأساسية هي أنه من غير المُحدَّد ما هو الإسلام، أي من غير المُحدَّد مَن هو المسلم. والتفصيل أنه من غير المُحدَّد ما إذا كان المسلم هو المؤمن بقوة عليا أم المؤمن بالشهادتين أم عليه أيضاً أن يُقيم الطقوس والشعائر الإسلامية كافة ليصبح مسلماً حقاً. لذا نجد من ينادي بالاتجاهات الفكرية المختلفة السابقة. فمن الفقهاء من يُلزِم الفرد بالإيمان بالله فقط لكي يمسي مسلماً ومنهم من يلزم الفرد بالإيمان بالشهادتين الإسلاميتين لكي يغدو مسلماً ومنهم من يؤكّد على ضرورة القيام بالشعائر والطقوس الإسلامية كلها ليصبح الفرد مسلماً. وسبب هذا الخلاف والتنوع وغيرهما من خلاف وتنوع في الاتجاهات الفقهية الإسلامية هو أنه من غير المُحدَّد مَن هو المسلم وما هو الإسلام. وبما أنه من غير المُحدَّد مَن هو المسلم وما هو الإسلام، من المتوقع وجود فِرَق ومذاهب إسلامية مختلفة ومتصارعة تُشرِّع شرائع مختلفة ومناقضة لشرائع ومبادئ وأفكار الفِرق والمذاهب الإسلامية الأخرى. هكذا تتمكن السوبر أصولية الإسلامية من تفسير نشوء الاختلاف والصراع في الإسلام. بالإضافة إلى ذلك، من غير المُحدَّد ما هو الإسلام؛ فمن غير المُحدَّد ما إذا كان الإسلام هو القرآن أم القرآن وحديث الرسول أم القرآن وحديث الرسول وفقه الفقهاء. ولذا ظهرت اتجاهات مختلفة منها من نادى بأن القرآن هو الإسلام ومنها من قال إن القرآن وحديث الرسول هما الإسلام

ومنها من أضاف إليهما فقه علماء الدين. هكذا تنجح السوبر أصولية الإسلامية في تفسير ظهور الاتجاهات المختلفة في الإسلام، تلك الاتجاهات التي ما تزال تحيا في عصرنا.

من جهة أخرى، تجد السوبر أصولية الإسلامية أنه من غير المُحدَّد ما هو التراث. والأمثلة عديدة منها: نعلم أن ابن عباس قد روى ما يقارب 1660 حديثاً عن الرسول وقيل عنه إنه حبر الأمة وبحر علومها الدينية وترجمان القرآن. وفي المقابل نعلم أيضاً أنه اتُهِم بسرقة مال المسلمين وراسله الخليفة علي بن أبي طالب قائلاً: «أفما تؤمن بالمعاد ولا تخاف سوء الحساب؟ أما تعلم أنك تأكل حراماً وتشرب حراماً؟» وردّ عليه ابن عباس قائلاً: «لئن لم تدعني من أساطيرك لأحملن هذا المال إلى معاوية يقاتلك به» (انظر: زكريا أوزون: جناية البخاري، 2004، رياض الريس للكتب والنشر، ص 23 - 25). لكن من غير الممكن أن يكون ابن عباس حبر الأمة وراوي الأحاديث النبوية الكثيرة وأن يكون في الوقت ذاته سارق مال المسلمين. ومن غير المتاح لنا أن نحكم بأنه حبر الأمة وأنه صادق في نقله للحديث عن الرسول بدلاً من أنه سارق مال الأمة والعكس صحيح؛ فشكنا بجزء مُوثَّق من التراث يستدعي شكنا بالتراث كله. من هنا، يبدو أنه من غير المُحدَّد ما هي حقيقة ابن عباس؛ فمن غير المُحدَّد ما إذا كان هو السارق أم هو حبر الأمة. من المنطلق نفسه، ترى السوبر أصولية الإسلامية أنه من غير المُحدَّد من هو الحلاج. أهو الشاعر الذي تغنّى بالذات الإلّهية أم أنه الكافر حيث قال «كفرتُ بدين الله

والكفر واجبٌ»؟ (انظر: ديوان الحلاج وكتاب أخبار الحلاج).

وعلى هذا الأساس ذاته نستنتج أنه من غير المُحدَّد مَن هو المتنبي. فمن جهة نراه يعتزّ بذاته ويفتخر بها ويدّعي النبوة، ومن جهة أخرى نجده يسعى لإمارة ومالٍ وجاهٍ من سيف الدولة أولاً وكافور لاحقاً. فمَن هو؟ أيوجد حقاً أم أن عصور الانحطاط صاغته لأهدافها المختلفة والمتعارضة وكأنها تقول «أنت أيها المثقف كن كما المتنبي مداحاً للطاغية «العادل»»؟

أخيراً، بما أنه من غير المُحدَّد ما هو التراث، من المتوقع إذاً وجود الاختلاف والصراع الفكري الحاد بين تيارات فكرية تراثية عدة كما من المتوقع وجود الالتباس بهوية مَن هذا أم ذاك. هكذا تنجح السوبر حداثة الإسلامية في تفسير تنوع واختلاف التراث وغموضه. فلا يوجد إسلام واحد ولا يوجد تراث واحد؛ الاتفاق صفة الانحطاط. بل الإسلام وتراثه صناعة العصور المتأخرة. هكذا يبدأ التاريخ من الحاضر والمستقبل.

الفصل الثاني

الدلالة والمعنى واللغة في التراث الإسلامي

عبيد الله بن الحسن

يقول قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن: «كل ما جاء به القرآن حق، ويدل على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله. قال وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على هذه المعاني. قال وكذلك السُّنَن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه والقول بالسعاية وخلافه، وقتل المؤمن بالكافر، ولا يقتل مؤمن بكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال: ولو قال إن القاتل في النار كان مصيباً، ولو

قال هو في الجنة كان مصيباً، إذ كان إنما يريد بقوله إن الله تعبده بذلك وليس عليه علم الغيب. . .» (ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، 1326هـ، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ص 55 - 57).

يتضح من أقوال عبيد الله أن تفسيره للقرآن معتمد على نظريته في الدلالة والمعنى. فهو يقول إنه من الممكن أن تدل الآية الواحدة على وجهين مختلفين، ومن الممكن للآية الواحدة أن تملك معنيين متضادين. ولذلك مَن قال بالقدر فهو مصيب، ومَن قال بالإجبار فهو مصيب أيضاً. ويُضيف عبيد الله أن القرآن قد دلَّ على معانٍ مختلفة ومتضادة. فقد دلّ على صواب أن يسمى الزاني مؤمناً وأن يسمى كافراً وأن يسمى فاسقاً. وبذلك كل هذه الأسماء للزاني صادقة. هنا نجد عبيد الله قد أقام تفسيره للدين على أساس نظريتيه في الدلالة والمعنى؛ فهو يُبرهِن على أن كل ما يذهب إليه عالِم الكلام والفقيه من تفسير قرآني أو أحكام قرآنية إنما هو صحيح لأن الجُملة الواحدة في القرآن تدل على أوجه مختلفة ولها معانٍ متضادة. القول بأن الجُملة الواحدة في القرآن من الممكن لها وفي الواقع هي تدل على أوجه مختلفة ولها معانٍ متضادة ليس سوى القول بأن دلالة ومعنى الجُملة غير مُحدَّدين. من هنا، بالنسبة إلى عبيد الله، كل التفاسير القرآنية المختلفة والمتضادة هي صادقة لأن الدلالة والمعنى للجملة الواحدة غير مُحدَّدين. على هذا الأساس من الخطأ تخطيء أو تكفير أو إقصاء موقف ما مهما كان.

السيرافي

ننتقل الآن إلى السيرافي لنرى مركزية اللغة في الفكر الإسلامي. لقد دافع السيرافي عن الدين الإسلامي وعلومه من خلال هجومه على المنطق والفلسفة اليونانية. وقد نقدهما السيرافي معتمداً على النظرية النسبية في المعرفة. هذه النظرية هنا تعتبر أن المعرفة تختلف مع اختلاف اللغة وأن اللغة هي التي تُحدِّد المعرفة. هذه النظرية في المعرفة هي في الأساس نظرية في اللغة. فنظرية اللغة لدى السيرافي هي التي أدت به إلى نقد المنطق والفلسفة اليونانية. ونستطيع بحق التعبير عن نظرية السيرافي على النحو التالي: بما أن اللغة هي التي تُحدِّد المعرفة، إذاً اللغة العربية المتمثّلة في القرآن والسّنة إلخ تُحدِّد المعرفة بالنسبة إلى العرب والمسلمين. وبذلك كلٌّ من المنطق والفلسفة اليونانية يفشل في تحديد المعرفة بالنسبة للعرب أو المسلمين علماً بأن المنطق والفلسفة اليونانية قد تكوّنا باللغة اليونانية. طبعاً هذا موقف السيرافي.

يجدر بنا أن نستشهد ببعض أقوال السيرافي. يقول: «... صحيح الكلام من سقيمه يُعرَف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرَف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل...» (أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، 2003، دار الجيل، ص 80). ويضيف: «... لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شُعَبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البينة في أربعة وأربعة وأنهما ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا...» (المرجع السابق، ص 81). ويُشدِّد السيرافي على نسبية المعرفة واعتمادها على اللغة بقوله: «... تقول: إن الناس عقولهم مختلفة، وأنصباؤهم منها متفاوتة. قال: نعم، قال: وهذا الاختلاف والتفاوت بالطبيعة أم بالاكتساب؟ قال: بالطبيعة...». وبذلك لا المنطق ولا الفلسفة اليونانية تستطيع أن تزيل هذا الاختلاف الطبيعي (ص 82). أما «... النحو (فهو) منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي...» (ص 83). كما تتضح فكرة السيرافي بأن اللغة هي مصدر المعرفة حين يقول: «... حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبروا، لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعاني نقرتُ عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والاجتهاد...» (ص 83 – 84). هنا يقول السيرافي أننا نستطيع الوصول إلى المعرفة دون

الاعتماد على المنطق لأننا نعرف اللغة بالمنشأ والوراثة. وبذلك اللغة هي مصدر معرفتنا دون الحاجة إلى اعتماد المنطق. فكما قال النحو منطق والمنطق نحو، أي لا فرق بين منهج البحث عن الحقيقة (أي المنطق) واللغة. هذا طبعاً لأن اللغة هي مصدر الحقيقة أو المعرفة بالنسبة له.

الزمخشري والسيوطي والأسنوي

لقد عبّر العديد من الفقهاء والفلاسفة المسلمين عن فكرة السيرافي بأن اللغة هي مصدر المعرفة وبعضهم اعتمد بشكل مباشر أو غير مباشر على هذه الفكرة من أجل البرهنة على صدق الإسلام. وهذا المنهج في التفكير تجلّى في أشكال مختلفة.

مثال ذلك أن الزمخشري يقول: «إنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الإعراب. والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين» (الزمخشري: المفصل، القاهرة، 1323هـ. عن كتاب: «حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي»، د. سالم يفوت، 1990، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ص 6). بالنسبة إلى هذا الموقف، معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها معتمدة في بنائها

على علم الإعراب الخاص باللغة العربية. لكن علم الإعراب جزء من اللغة العربية. وبذلك اللغة العربية وخاصةً علم إعرابها مصدرٌ للمعرفة بأصول الفقه ومسائلها. هذا تجلي خاص لفكرة أن اللغة هي مصدر للمعرفة، وخاصةً المعرفة بالدين الإسلامي.

لكن بينما ذهب الموقف السابق إلى القول بأن أصول الفقه معتمدة على أصول اللغة (كعلم الإعراب)، ذهب السيوطي إلى عكس هذه القضية حين قال «أصول اللغة محمولة على أصول الشريعة» (السيوطي: الاقتراح، حلب، 1359هـ، ص 45. عن كتاب: «حفريات المعرفة العربية الإسلامية»، ص 9). قول السيوطي بأن «أصول اللغة محمولة على أصول الشريعة» يعني أن أصول الشريعة هي مصدر أصول اللغة. في حال صَدَقَ كلٌّ من الزمخشري والسيوطي، فإن العلاقة بين اللغة والإسلام هي علاقة تفاعلية بمعنى أن اللغة ومعرفتها تؤثران على تشكّل ومعرفة الإسلام والعكس صحيح. لكن موقف السيوطي لا ينفي شيوع فكرة أن اللغة هي مصدر الإسلام في التراث الإسلامي. وخير دليل على ذلك هو عمل عبد الرحيم الأسنوي الذي مزج بين علم النحو وعلم الفقه. فهو يُحدِّد القاعدة النحوية ثم يستخرج منها الفروع الفقهية (الأسنوي: الكوكب الدري في استخراج الفروع الفقهية من المسائل النحوية. الكتاب مخطوط بدار الكتب المصرية. من كتاب: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص 10). فبالنسبة إلى الأسنوي، النحو هو مصدر الفقه ومعرفته. هذا تجلي للفرضية القائلة بأن اللغة هي مصدر المعرفة. لكن إذا

كانت اللغة مصدر المعرفة، وبما أن اللغات تختلف، إذاً سوف تختلف المعرفة وبذلك من الخطأ تخطيء أي موقف أو مذهب. من هنا كل موقف صادق. لكن المواقف تناقض بعضها بعضاً. بذلك هي صادقة في أكوان مختلفة. هنا نُسلِّم بأن اللغة مصدر المعرفة ولا نتخذ هذه الفكرة موقفاً لنا؛ بل نقول في حال كون اللغة مصدر المعرفة فسوف نصل إلى النتيجة السابقة.

استخدام اللغة

بما أن الفرضية القائلة بأن اللغة هي مصدر المعرفة لديها هذا القبول لدى الكثير من المفكرين المسلمين فلا بد أن نجد أنهم أو على الأقل بعضاً منهم يستخدم اللغة كبرهان أو كأداة للوصول إلى المعرفة. وبالفعل نجد هذا. بعبارة أخرى، الفرضية القائلة بأن لدى معظم المفكرين المسلمين اللغة هي مصدر المعرفة تُفسِّر لماذا العديد منهم استخدم اللغة كبرهان على ما يريد قبوله من نظريات.

الأمثلة على ذلك مختلفة منها: يقول المحاسبي إن بعض المتكلمين يعتبرون أن العقل هو صفوة الروح («. . . أي خالص الروح»). وهؤلاء المتكلمون يحتجون باللغة من أجل البرهنة على ما يذهبون إليه. فيقولون إن لكل شيء خالصة، والخالصة هي اللب، ولذلك يُدعى العقل لباً. ويستشهدون بالآية القرآنية التالية: ﴿إنما يتذكّر أولوا الألباب﴾. فـ «أولوا الألباب» تعني «أولوا العقول» (الحارث المحاسبي: شرف العقل وماهيته، تحقيق:

مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1986، ص 19). ويحتج المحاسبي أيضاً باللغة من أجل أن يبرهن على نظريته في العقل. بالنسبة إلى المحاسبي، لو كان العقل هو المعرفة لدعونا الجنون نكرة والحمق نكرة بما أن النكرة ضد المعرفة، والجهل ضد العلم. لكن لا يُسمى المجنون منكراً جاهلاً، ولا يُسمى المنكر مجنوناً والجاهل مجنوناً. لذلك العقل ليس هو المعرفة بل هو غريزة (المرجع السابق، ص 20).

بالإضافة إلى ذلك، نجد ابن تيمية يستخدم اللغة كحجة من أجل البرهنة على بعض مواقفه. فمثلاً يقول: «وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحداً وواحداً على نفي الصفات، الذي بنوه على نفي التجسيم. فيقال لهم: ليس في كلام العرب، بل ولا عامة أهل اللغات، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً ولا تسمى أحداً في النفي والإثبات، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً، حيث أطلقوا ذلك، ووحيداً» (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ضبطه وصححه: عبد اللطيف عبد الرحمن، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 64). هنا يقوم ابن تيمية بنقد الحجة التي مفادها «أن القرآن يسمي الله أحداً وواحداً وبذلك لا بد من نفي الصفات عن الله». بالنسبة إلى ابن تيمية، هذه الحجة واهية بما أن في اللغة العربية كما في سائر

اللغات الذات الموصوفة بالصفات تُسمى واحداً وأحداً. فمن الواضح هنا أن ابن تيمية يعتمد على ما هو مقبول ومستعمل في اللغات من أجل دعم موقفه الفلسفي الذي يقول إن الله موصوف بالصفات رغم أنه واحد أحد.

تكثر الأمثلة من ابن تيمية ومنها استعانته بما هو مقبول ومعتمد في اللغات من أجل أن يدحض إحدى أشهر النظريات لدى بعض الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا. تلك النظرية التي تعتبر أن الله قد خلق العالَم لكن العالَم أزلي. وهذه النظرية جزء أساسي من نظرية الفيض الإسلامية التي تقول إن الكون قد فاض عن الله بشكل غير مباشر. هنا يُوضِّح ابن تيمية خطأ تلك النظرية التي تصر على الحدوث الذاتي وتعتبره مجرد كون المخلوق موجوداً مع الخالق منذ الأزل. يقول ابن تيمية ناقداً هذه الفكرة إن هذا المصطلح أي الحدوث الذاتي بهذا المعنى غير معروف في لغة أحد. وهذا المصطلح بالنسبة إليه غير معروف في لغة أحد لأن حدوث المخلوق عن الخالق يقتضي تأخر المخلوق أي يقتضي عدم أزليته. فالحدوث في اللغات، بالنسبة إلى ابن تيمية، لا يُستعمَل في الدلالة على ما هو أزلي (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 464).

أخيراً، بالنسبة إلى هذا التراث، اللغة وسيلة للوصول إلى المعرفة. لكن إذا كانت اللغة وسيلة للحصول على المعرفة،

واللغات تختلف، إذاً ستختلف المعارف وتتناقض مما يدل على أن كلّ موقف منطقي صادق، ولكون المواقف تتناقض إذاً جميعها صادقة في عوالم مختلفة. هنا نُسلِّم بأن اللغة وسيلة للوصول إلى المعرفة لنرى ما نتيجة ذلك ولا نتخذ تلك المسلّمة موقفاً لنا.

اللغة والمعرفة والواقع

لقد رأينا كيف أن اللغة تؤثر على المعرفة وكيف أن المعرفة تؤثر على اللغة. كما نجد أن اللغة تتطور بفضل تطور المعرفة والعكس صحيح؛ فمتى تطورت المعرفة تطورت اللغة والعكس يصدق. ونرى أن مع اختلاف اللغة تختلف المعرفة والعكس أيضاً؛ فمثلاً إذا اعتمدنا لغة الفيزياء سنصل إلى معرفة مختلفة عن المعرفة التي سنحصل عليها في حال اعتمدنا لغة البيولوجيا أو لغة الدين. كلّ هذا يدل على نسبية المعرفة واللغة وأن المعارف تختلف وتتناقض فيما بينها ولكنها كلها صادقة وبذلك هي صادقة في عوالم مختلفة مما يسمح بإزالة التناقض. وكلّ هذا يدل أيضاً على أن اللغة والمعرفة تُشكِّلان حقلاً واحداً من الخطأ تجزيئه ومن المستحيل تجزيئه إلى بقعة لغوية وأخرى معرفية. بكلامٍ آخر، لا يوجد ما يفصل اللغة عن المعرفة والعكس صحيح؛ فمن غير المُحدَّد أين تنتهي اللغة وأين تبدأ المعرفة والعكس يصح فكأن اللغة والمعرفة خط واحد من غير المُحدَّد ما الفاصل بينهما. على

هذا الأساس تنظر السوبر أصولية إلى الدين على أنه لغة معرفية وعلى أنه معرفة لغوية في آنٍ معاً.

بالإضافة إلى ذلك، لننظر إلى القول التالي: «القطط حيوانات». هذا القول صادق بفضل اللغة ومعانيها؛ فالقطط حيوانات بفضل تعريف القطط على أنها حيوانات. ولو أن مفهوم «القطط» لا يعني القطط أو مفهوم «الحيوانات» لا يعني الحيوانات، لم تكن حينئذٍ العبارة «القطط حيوانات» عبارة صادقة. هكذا اللغة ومعانيها ودلالاتها تُحدِّد ما هو صادق. لكن من جهة أخرى، القول «القطط حيوانات» قول صادق من جراء الواقع؛ فهو قول صادق لأن القطط حيوانات في الواقع. فلو أن القطط آلات بدلاً من أن تكون حيوانات في الواقع لأصبح القول «القطط حيوانات» قولاً كاذباً. هكذا الواقع يُحدِّد ما هو صادق. على هذا الأساس، وبما أن ما هو صادق مُحدَّدٌ من قبل اللغة كما هو مُحدَّدٌ من قبل الواقع، إذاً لا يوجد فاصل يفصل بين اللغة والواقع بل اللغة والواقع يشكّلان حقلاً واحداً لا يمكن تجزيئه ومن الخطأ تجزيئه إلى أجزاء مختلفة. فمن غير المُحدَّد أين تنتهي اللغة وأين يبدأ الواقع والعكس صحيح.

الآن، نحصل على المعرفة بفضل الواقع وبفضل اللغة في آنٍ معاً، وبذلك لا يوجد فصل بين اللغة والواقع والمعرفة فكلهم يشكّلون حقلاً واحداً يستحيل تجزيئه إلى ما يخص اللغة دون أن يخص المعرفة أو الواقع والعكس يصدق. فمثلاً، نعرف أن القول «القطط حيوانات» قول صادق من جراء الحقيقة الواقعية ألا وهي

أن القطط حيوانات؛ فبفضل تفحصنا للواقع وجدنا أن القطط حيوانات وليست آلات. كما أننا نعرف أن القول «القطط حيوانات» قول صادق من جراء اللغة ومعانيها؛ لأن مفهوم «القطط» يعني نوعاً من الحيوانات ندرك أن القطط حيوانات. على هذا الأساس، بما أن اللغة والواقع والمعرفة يكوّنون كائناً حياً واحداً، واللغات تختلف، إذاً يختلف الواقع وتختلف المعرفة مما يتضمن أن كلّ معتقداتنا صادقة رغم تناقضها، ولكونها متناقضة إذاً هي صادقة فقط في أكوان ممكنة مختلفة. من هنا الدين صادق في عالم ممكن، والعلم صادق في عالم ممكن آخر. والواقع ليس سوى الممكنات.

الفصل الثالث:

فلسفة اللغة الإسلامية

سنرصد بعض النظريات في فلسفة اللغة لدى بعض المفكرين المسلمين، وهدفنا تعزيز الفرضية التالية: فلسفة اللغة في التراث الإسلامي هي التي أدّت إلى النظريات المختلفة في الفلسفة وعلم الكلام والتفسير الديني لدى المسلمين.

من هنا، لا نستطيع فهم الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتفاسير الدينية الإسلامية سوى من خلال فلسفة اللغة الإسلامية. ففلسفة اللغة الإسلامية هي العامل الأساسي في بناء الفكر الإسلامي المتشعّب والمختلف.

التفسير الظاهري

يُقدِّم الشافعي نظرية كلية في المعنى تُقرِّر أن السياق يُحدِّد المعنى. يقول الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يُخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خُوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله» (الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، ص 51 - 52). يُعبِّر هذا النص عن المذهب الكلي في المعنى. ففيه يؤكد الشافعي على التالي: أولاً، سياق الكلام هو الوسيلة لمعرفة أن هذا الكلام أو ذاك يُراد به غير

ظاهره. وثانياً، إن أول الكلام يُبيِّن فحوى آخر الكلام والعكس صحيح أيضاً. يعتبر المذهب الكلي أن المعنى مُحدَّد من قبل السياق بينما يقول المذهب الذري إن المعنى مستقل عن السياق اللغوي.

لكن إذا كان السياق هو الذي يُحدِّد معاني الألفاظ، إذاً معرفتنا لمعاني القرآن تعتمد على السياق الكلامي الخاص بالقرآن، ومعرفتنا بالدين الإسلامي تعتمد على سياق الظاهرة الإسلامية المتمثّلة في القرآن والسنّة والإجماع وما يتضمنه كلٌّ منها أي القياس. من هنا لا بدّ للشافعي من قبول مبدأ التفسير الظاهري للدين ألا وهو أن العلم بالدين يعتمد على «. . . الخبر في الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس» (المرجع السابق، ص 39). وعلى هذا الأساس يستنتج الشافعي أن العلم هو اتباع للنص الديني واستنباط منه (ص 507 - 508). كل هذا يرينا أن نظرية الشافعي في المعنى هي التي تؤدي به إلى قبول المذهب الظاهري في تفسير الدين (الذي يعتمد على تفسير بعض أجزاء الدين بأجزائه الأخرى ويرفض تأويل النص من خارج النص). بالنسبة إلى الشافعي، فهم القرآن يتم من خلال القرآن، وإن لم نجح بذلك فلا بدّ من الاعتماد على سنّة الرسول، وإن لم نجد سنّة تساعدنا بذلك لا بدّ من الاعتماد على إجماع المسلمين، وإن لم يوجد إجماع فعلينا بالاعتماد على القياس (المرجع السابق، ص 508 - 510).

قبول المذهب الكلي في المعنى يؤدي إلى قبول التفسير

الظاهري للدين. وجدنا هذا مع الشافعي ونجده أيضاً مع السيوطي.

يقول السيوطي: «... قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده مَن كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المُتكلِّم بالقرآن والمنزَّل عليه والمخاطَب به... والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلّم وسياق الكلام» (السيوطي: الاتقان في علوم القرآن. ضبطه: محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى 2000، المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 354 - 355). ويضيف السيوطي قائلاً: «ومنهم مَن قال: يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسّر إليها، وهي خمسة عشر علماً، أحدها: اللغة: لأن بها يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع... الثاني: النحو: لأن المعنى يتغيّر ويختلف باختلاف الإعراب، فلا بدّ من اعتباره... الثالث: التصريف: لأنه به تعرف الأبنية والصيغ، قال ابن فارس: ومَن فاته علمه فاته المعظم، لأن (وجدت) مثلاً كلمة مبهمة، فإذا صرفناها اتضحت بمصادرها... الرابع: الاشتقاق: لأن الاسم إذا كان اشتقاقه من مادتين مختلفتين اختلف المعنى باختلافهما...» (المرجع السابق، ص 359).

تُعبِّر أقوال السيوطي عن مذهبه الكلي في المعنى. يتضح هذا المذهب الكلي لديه في نقاط عدة. أولاً، معاني النص مُحدَّدة من قبل المؤلف (أو المتكلّم) والقارئ (أو المُخاطَب)،

وبذلك لا بدّ من فهم المؤلّف والقارئ وصفاتهما من أجل أن نفهم معاني النص. ثانياً، المعنى مُحدَّد من قبل السياق. ثالثاً، المعنى مُحدَّد من قبل اللغة ككل وما تحتوي من نحو وتصريف واشتقاق. وبما أن السيوطي يقبل بالمذهب الكلي في المعنى فلا بدّ أن يصل إلى التفسير الظاهري للدين؛ فإذا كانت اللغة أو السياق هو الذي يُحدِّد المعاني، إذاً لا بدّ من اعتماد كل أو معظم النص الديني من أجل فهم بعضه وبذلك لا بدّ من تفسيره كما يبدو في ظاهر النص من دون الاستعانة بتأويله بما هو خارج النص. ويُعبِّر السيوطي عن المذهب الظاهري في التفسير حين يقول: «قال العلماء: مَن أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن... فإن أعياه ذلك طلبه من السنّة... فإن لم يجده في السنّة رجع إلى أقوال الصحابة...» (المرجع السابق، ص 351).

الظاهر والكفر:

لقد عبّر أبو حاتم الرازي عن حقيقة أن الموقف الكافر لأبي بكر الرازي مصدره نظرية الأخير في المعنى. يقول أبو حاتم الرازي عن موقف أبي بكر الرازي ما يلي: «... هذا إلى غير ذلك مما أورده الملحد في كتابه وشنّع به وذكر أنه تناقض وخرافات. ولعمري لو كان ما رسمه الأنبياء عليهم السلام في شرائعهم وما نطقت به كتبهم من عند غير الله عزّ وجلّ وكان ظاهراً لا معاني له ولا تأويل لكان الأمر على ما ادعاه الملحد» (كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي. من كتاب: «أبو بكر

الرازي»، عزيز العظمة، الطبعة الأولى، 2001، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ص 28).

أبو بكر الرازي ينقد الدين الإسلامي ويرفض وجود النبوات. فهو يعتبر مثلاً أن القرآن يحتوي على التناقض والخرافات. أما أبو حاتم الرازي فيُعبِّر عن أن أبا بكر الرازي اتخذ هذا الموقف الكافر نتيجة لاعتقاده بأن الجُمل اللغوية لديها فقط معانيها الظاهرة، فهي لا تملك معانٍ أخرى أو باطنية تُضاف إلى المعاني الظاهرة أو تلغي معانيها الظاهرة. فبما أن الجُمل لديها فقط معانيها الظاهرة، إذاً الجُمل الموجودة في القرآن مثلاً لديها فقط معانيها الظاهرة. لكن بعض المعاني الظاهرة في القرآن متناقضة وتحتوي على خرافات. إذاً القرآن متناقض ويحتوي على خرافات. على هذا الأساس اتخذ أبو بكر الرازي موقفه الملحد من الإسلام والأديان كافة. هذا يشير إلى مدى أهمية نظرية المعنى في تحديد مواقفنا الفلسفية والدينية. فأبو بكر الرازي وصل إلى كفره من خلال نظريته في المعنى.

المعنى والباطن:

في هذه الفقرات نُقدِّم بعضاً من نظريات إخوان الصفا في فلسفة اللغة. بالنسبة إليهم: «. . . الكلام هو صوت بحروف مقطّعة دالة على معانٍ مفهومة من مخارج مختلفة». وأصل اللغة واختلافها بين الأمم بالنسبة إليهم يرجع إلى مزاج طبائع الأفراد وغذائهم ومناخ بلدانهم. فطبيعة البشر والطبيعة المحيطة بهم هي

التي تُحدِّد لغاتهم (رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الطبعة الأولى، 1992، المجلد الثالث، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ص 114 - 115).

بالإضافة إلى ذلك، يُحلِّل إخوان الصفا المعنى على أنه «... كل كلمة دلّت على حقيقة، وأرشدت إلى منفعة، ويكون وجودها في الاخبار بها صدقاً، والقول عليها حقاً» (المرجع السابق، ص 119). من هنا اللغة ذات المعاني هي مصدر المعرفة. على هذا الأساس، يستطيع إخوان الصفا الاعتماد على اختلاف اللغات من أجل تفسير اختلاف الآراء والديانات. وفي هذا الخصوص يقول إخوان الصفا: «... اختلفت المذاهب والآراء والديانات والاعتقادات فيما بين أهل دين واحد، لافتراقهم في موضوعاتهم، واختلاف لغاتهم وأهوية بلادهم، وتباين مواليدهم، وتصور رؤسائهم وعلمائهم...» (المرجع السابق، ص 152).

من جهةٍ أخرى، يُقدِّم إخوان الصفا نظرية أخرى في المعنى ألا وهي «... المعاني هي الأصول وهي الاعتقاد الذي أول ما يتصور في النفس، والألفاظ هيولى لها» (المرجع السابق، ص 122). لكن إذا كان المعنى هو الاعتقاد الذي نتصوره في أنفسنا، إذاً فهم معاني الدين الإسلامي لا بدّ أن يعتمد على ما نتصوّره من ألفاظه من دون أن يعتمد على سياق الخطاب الإسلامي ككل. وما نتصوّره من الألفاظ يمضي من دون رقيب؛ فما نتصوّره من الألفاظ لا ينضبط بالسياق الكلامي للخطاب. من

هنا الفهم الصحيح لمعاني الدين الإسلامي يتم من دون رقيب. وبذلك التفسير الباطني للدين الذي لا يعتمد على رقيب هو التفسير الصحيح. هذا يرينا أن نظرية إخوان الصفا السابقة في المعنى تؤدي بهم إلى قبول التفسير الباطني للدين الإسلامي. ومثلٌ على تفسيرهم الباطني هو قولهم بالبعث الروحاني لا الجسماني (رغم أنهم يناقضون قولهم هذا بالذات في موضع آخر) (انظر: المرجع السابق، ص 290، ص 301، ص 304 - 305).

التصوف والمعنى

الآن، من الممكن استخراج نظرية التصوف في المعنى من خلال بعض الأمثلة. يقول الجنيد: «وجود الحق مع فقدانك، فصاحب المحاضرة مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته، وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته» (عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية. تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل - بيروت، ص 75). بما أن «صاحب المحاضرة مربوط بآياته. . . وصاحب المحاضرة يهديه عقله»، إذاً من الممكن الاستنتاج أن فهم الآيات يتم بالعقل. وبذلك المعنى هو ما يدركه العقل. مثل آخر يأتي من الحلاج الذي يقول: «والدائرة ما لها باب. والنقطة التي في وسط الدائرة هي معنى الحقيقة، ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال» (الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين، 1997، الطبعة الأولى، منشورات

الجمل، كولونيا - ألمانيا، ص 126). بما أن «معنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن»، إذاً المعنى هو المُدرَك. الآن، بما أنه بالنسبة إلى التصوف بشكل عام، المعنى هو المُدرَك أو هو ما يدركه العقل، والعقل قد يدرك المعاني من دون الاعتماد على السياق الخطابي، إذاً المعنى بل الإدراك الصحيح للمعنى قد يكون غير معتمد على السياق. التفسير الباطني لمعاني الدين لا يعتمد على السياق. إذاً من المتوقع الوصول إلى التفسير الباطني من خلال نظرية التصوف في المعنى. هذا يرينا أن نظرية التصوف في المعنى تؤدي إلى قبول المتصوفة للتفسير الباطني. هكذا نُفسِّر وجود تفاسيرهم الباطنية للدين؛ فلقد توصلوا إليها من جراء نظريتهم في المعنى.

من جهة أخرى، من الممكن بناء الحجة التصوفية على النحو التالي: بما أن المعنى هو المُدرَك من قبل العقل، إذاً العقل يوصل إلى المعنى. لكن بالنسبة إلى التصوف الإسلامي بشكل عام، العقل يوصل إلى المعرفة. وبما أن العقل هو المُوصِل إلى المعنى وهو المُوصِل إلى المعرفة، إذاً لا فرق حقيقي بين المعنى والمعرفة. والحجة قد تُقال بطريقة أخرى على النحو التالي: بما أن المعنى هو الذي يدركه العقل، إذاً المعنى مُحلَّل من خلال العقل، وبذلك لا فرق بين المعنى والعقل. لكن العقل هو المُوصِل إلى المعرفة، إذاً المعنى هو المُوصِل إلى المعرفة، وبذلك لا فرق بين المعنى والمعرفة. لكن المعرفة لا تتناقض وبذلك هي معرفة واحدة؛ فمن غير الممكن أن نعرف أ وأن لا

أ. وبذلك المعنى واحد. هكذا من المتوقع من التصوف الإسلامي أن يقرّ بأن المعاني المختلفة هي حقاً واحدة أو تُشكِّل معنى واحداً. وبالفعل هذا ما يقوله التصوف الإسلامي.

الآن، لا بدّ من دعم قولنا إنه بالنسبة إلى التصوف الإسلامي العقل يوصل إلى المعرفة. فمن أقوال المتصوفة: «خلق الله القلوب، وجعلها معادن المعرفة» (الرسالة القشيرية، ص 83). وكما نعلم استُخدِم مفهوم القلب بمعنى العقل في التراث الإسلامي. على هذا الأساس تدلّ الشهادة السابقة على إمكانية الحصول على المعرفة بالنسبة إلى التصوف الإسلامي. كما لا يغيب عنا أن التصوف في التراث الإسلامي يعتمد على مفاهيم معينة كمفاهيم علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين (الرسالة القشيرية، ص 85). هذا يدعم فكرة إمكانية المعرفة. وأوضح مثل على ذلك قول الحلاج:

«خاطبني الحق من جناني   فكان علمي على لساني»

(الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين، ص 126).

بالإضافة إلى ذلك، سنورد بعض الأمثلة التي ترينا أن بالنسبة إلى التصوف الإسلامي المعاني المختلفة واحدة. يقول القشيري في شرحه لمصطلحات التصوف: «الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول» (الرسالة القشيرية، ص 82). هنا يوجد اختلاف بين الشريعة والحقيقة. لكنه يضيف: «واعلم أن الشريعة حقيقة من

حيث أنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره» (الرسالة القشيرية، ص 83). هنا لا يوجد اختلاف بين الشريعة والحقيقة. هذا يدلّنا على أنه رغم اختلافهما في المعنى في الظاهر يوجد اتفاق في معناهما في الباطن مما يعني أن المعاني المختلفة واحدة. كما يقول في موضع آخر: «فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم هو ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف» (الرسالة القشيرية، ص 85). هنا يوجد اختلاف بين معاني علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين. لكنه يضيف: «وعلم اليقين هو اليقين، وكذلك عين اليقين هو اليقين نفسه، وحق اليقين هو اليقين نفسه (أيضاً)» (الرسالة القشيرية، ص 85). هنا المعاني المختلفة للمصطلحات السابقة تتحد ويصبح لها معنى واحداً. هكذا نجد أن بالنسبة إلى التصوف المعاني المختلفة هي حقاً واحدة. ومن الممكن أن يكون الحلاج قد عبّر عن هذا الاتجاه بقوله:

«أبدى الحجابَ فذلّ في سلطانه عزُّ الرسوم وكلّ معنىً يَخطُرُ
... أفنى الوجودَ بشاهدٍ مشهوده أفنى الوجودَ وكلّ معنىً يُذكَرُ»

(الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين، ص 43). لعله قال كل معنى يخطر أو يذكر لأن كل المعاني المختلفة واحدة.

بما أنه بالنسبة إلى التصوف الإسلامي المعاني المختلفة

واحدة، إذاً لا بدّ من قبول التصوف لوحدة الوجود ووحدة المعارف وقبول كل مذهب ديني. هكذا تتمكن فرضيتنا من تفسير قبول النظريات السابقة من قبل التصوف. وهذا دليل على أن موقفنا من المعنى يُحدِّد فلسفتنا وعلم كلامنا. فبما أن المعاني المختلفة واحدة، إذاً معاني المصطلحات التي تدلّ على الأشياء المختلفة في العالم هي معنى واحد وبذلك كل الأشياء واحدة. هكذا نصل إلى وحدة الوجود. وبما أن المعاني المختلفة واحدة، إذاً معاني الخطابات المختلفة للعلوم المختلفة هي معنى واحد، وبذلك نصل إلى وحدة المعارف. وبما أن المعاني المختلفة واحدة، إذاً معاني المذاهب الدينية المختلفة واحدة، وبذلك لا بدّ من قبول كل مذهب ديني. بالإضافة إلى ذلك، وبما أن المعاني المختلفة واحدة، إذاً من المتوقع وجود التناقض في الظاهر ووجود الانسجام في الباطن فالتناقض الظاهري يمثّل المعاني المختلفة والانسجام الباطني يمثّل وحدة المعاني. هكذا تُفسِّر فرضيتنا مثلاً قيام خطاب كفر وإيمان معاً لدى الحلاج حيث يعلن كفره وألوهيته ومن جهة أخرى يعلن إيمانه ويُنزّه الخالق (انظر: الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين). كل هذا يرينا أن نظرية المعنى تُحدِّد مواقفنا الفلسفية والدينية.

اللغة لدى المعتزلة والأشاعرة

المعتزلة ينقسمون إلى فِرَق مختلفة، لكننا سنقدِّم اتجاههم العام في مسألة اللغة وارتباط نظريتهم في اللغة بمسألة خلق القرآن. وهذا مثل على اعتماد علم الكلام على فلسفة اللغة. بالنسبة إلى المعتزلة، الكلام أي اللغة هي صوت وحرف؛ «واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت» (الشهرستاني: الملل والنحل، الطبعة الأولى، 1948، دار السرور، ص 58). والله لديهم متكلم «بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام... أصوات مقطعة وحروف منظومة» (الملل والنحل، ص 104). لكن بالنسبة إليهم أيضاً، الأصوات أجسام (البغدادي: الفَرق بين الفِرَق، 1987، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ص 122). والأصوات عندهم فعل الأجسام (الفَرق بين الفِرَق، ص 136). وبذلك من غير المستغرب أن يكون القرآن فعل أجسام (انظر: الفَرق بين الفِرق، ص 137)، وبذلك من الطبيعي أن يقولوا بخلق القرآن وأنه غير أزلي. فعلى

أساس نظرتهم إلى اللغة نتمكن من بناء حجتهم على أن القرآن مخلوق، وذلك على النحو التالي: بما أن اللغة صوت، والصوت نتيجة فعل الجسم، وبما أن الله ليس جسماً، إذن الله لم يخلق اللغة بشكل مباشر بل من خلال خلقه للأجسام، وبذلك اللغة ليست أزلية، والقرآن لغة، إذن القرآن مخلوق وليس أزلياً. هكذا توصل المعتزلة إلى موقفهم في علم الكلام القائل بأن القرآن مخلوق وليس أزلياً من خلال نظريتهم في اللغة.

من جهة أخرى، بالنسبة إلى الأشاعرة، اللغة معنى قائم في النفس؛ «والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دلالة عليه من الإنسان» (الملل والنحل، ص 131). بما أن اللغة معنى قائم في النفس، إذن لغة الله أي القرآن قائم في نفس الله، وبما أن نفس الله أزلية، إذن القرآن أزلي وليس مخلوقاً. هكذا توصل الأشاعرة إلى موقفهم السابق في علم الكلام من خلال نظريتهم في اللغة.

الكندي

الكندي والتفسير الباطني

أحد المباحث الفلسفية في الميتافيزيقا الذي لا نستطيع أن نفصله عن فلسفة اللغة هو مبحث الصفات الذاتية. فتعريفنا للصفة الذاتية ليس سوى تعريفنا للقول التحليلي. ما هو ذاتي لأي شيء (أ) هو دوماً قائم بالضرورة في ذات الشيء (أ) لا ينفصل عنه، كما أن معنى مفهوم أي شيء «أ» يتضمن معنى مفهوم صفته الذاتية. لكن أي قول تحليلي «أ هو ب» يتضمن أن ب قائم دوماً وبالضرورة في أ وأن معنى مفهوم «أ» يتضمن معنى مفهوم «ب». بذلك تحليلنا للصفة الذاتية هو ليس سوى تحليلنا لمفهوم القول التحليلي. هذه هي المنهجية التي سنعتمدها لاستخراج نظرية الكندي في الأقوال التحليلية.

يقول الكندي: «أعني بالذاتي ما هو مقوِّم ذات الشيء، وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته وبعدمه انتقاض الشيء وفساده، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته، وبعدمها فساد الحي وانتقاضه؛ فالحياة ذاتية في الحي، والذاتي هو المسمى جوهرياً،

لأن به قوام جوهر الشيء...» (الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. من كتاب: رسائل الكندي الفلسفية. حققها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة، 1950، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ص 125). يتضح من هذا النص أن بالنسبة إلى الكندي أي صفة أ هي صفة ذاتية لهذا الشيء أو ذاك ب إذا وفقط إذا أ مُقوِّم ذات أو جوهر الشيء ب. وهذا لا يعني بالنسبة له سوى أن أي صفة أ هي صفة ذاتية للشيء ب إذا وفقط إذا إذا وُجِد أ إذاً يوجد ب، وإذا عُدِم وجود أ، إذاً يُعدَم وجود ب. ومثل الكندي على الصفة الذاتية هو الحياة؛ «فالحياة ذاتية في الحي». هذا بما أنه إذا وجدت الحياة للشيء ب، إذاً ب حي، وإذا عُدِمت الحياة للشيء ب، إذاً ب ليس بحي. هذا يعني أن بالنسبة إلى الكندي، القول «الحي هو ذو الحياة» هو قول يُعبِّر عن الصفة الذاتية (ألا وهي الحياة) لأي شيء حي. لكن القول «الحي هو ذو الحياة» هو قول تحليلي بما أنه من المستحيل وجود حي من دون أن تكون لديه الحياة وبما أن معنى مفهوم الحي يتضمن معنى مفهوم «ذي الحياة». وبذلك تحليل مفهوم الصفة الذاتية ليس سوى تحليل مفهوم القول التحليلي. من هنا، بالنسبة إلى الكندي، أي قول «أ هو ب» هو قول تحليلي إذا وفقط إذا إذا وجد ب، إذاً سيوجد أ، وإذا عدم وجود ب، إذاً سينعدم وجود أ. ومثل على ذلك، القول «القطط حيوانات» قول تحليلي بما أنه إذا وجدت الحيوانات، إذاً ستنوجد القطط، وإذا عُدِم وجود الحيوانات، إذاً سينعدم وجود القطط.

بالإضافة إلى ذلك، يقول الكندي: «. . . إن ركن الشيء الذي يُبنَى منه الشيء، أعني الذي ركّب منه الشيء، ليس هو الشيء - كالحروف الصوتية التي ركّب منها الكلام، فإنها ليست هي الكلام، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان، والحرف صوت طباعي لا مؤلف. . .» (الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. من: «رسائل الكندي»، ص 149). بالنسبة إلى الكندي، اللغة هي الأصوات المؤلفة الدالة على الأشياء القائمة في العالم، وليست هي الحروف الصوتية غير المؤلفة.

لكننا نجد الكندي يُعدِّل في نظريته في اللغة حين يقول: «. . . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالمخطوط، والملفوظ، والمفكَّر فيه، والعين القائمة؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو جوهر، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن العين الذي هو جوهر؛ وقد يقال لهذه جميعاً: واحد - أعني العين في ذاتها، وفي الفكرة، وفي اللفظ، وفي الخط؛ والعين في ذاتها علة العين في الفكر، والعين في الفكر علة العين في اللفظ، والعين في اللفظ علة العين في الخط. . .» (كتاب الكندي في الفلسفة الأولى. من: رسائل الكندي، ص 155 - 156). توجد في هذا النص فكرتان: أولاً، اللغة هي الجوهر المنبئ بالمفكر فيه أي المعنى، والمعنى هو الجوهر المنبئ بالعالم الخارجي. إذاً، بالنسبة إلى الكندي، اللغة هي الجوهر المنبئ

بالمعاني بشكل مباشر وهي الجوهر المنبئ بالعالم الخارجي بشكل غير مباشر. ثانياً، كما يتضح أعلاه، بالنسبة إلى الكندي، المعنى هو الجوهر المنبئ بالعالم الخارجي، أي المنبئ بمعرفة العالم الخارجي. هذا مذهب خارجي في المعنى لأن المعنى هنا مُحلَّل من قبل مفهوم العالم الخارجي. بالإضافة إلى ذلك، بالنسبة إلى الكندي، «. . . العين في ذاتها علة العين في الفكر. . .»، وهذا الفكر هو المُفكَّر فيه أي هو المعنى. من هنا، الشيء أ الموجود في العالم الخارجي هو سبب معنى اللفظ «أ». فمثلاً، «القط» يعني القط بما أن القط هو سبب اللفظ «القط». هذا مذهب خارجي آخر في المعنى. فالمعنى هنا مُحلَّل من خلال الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ومن خلال السببية.

الآن، بما أنه بالنسبة إلى الكندي، الشيء الفرد مثل القط هو سبب معنى لفظ «القط»، إذاً بالنسبة إليه اللفظ المفرد مثل «القط» له معناه باستقلال عن السياق الخطابي أو الكلامي. وبذلك المذهب الذري في المعنى، والذي يقول بأن للألفاظ المفردة معانٍ مستقلة عن السياق الكلامي، هو المذهب الصادق. لكن إذا كانت الألفاظ المفردة لديها معانٍ باستقلال عن السياق الخطابي، إذاً فهم أو تفسير النص ومن ضمنه القرآن لا يعتمد على السياق النصي أو القرآني. التفسير الباطني للدين أو القرآن يقبل بهذا الموقف بينما التفسير الظاهري للدين أو القرآن هو تفسير من خلال سياق الدين أو القرآن وسنة رسوله. بذلك لا بد للكندي من أن يصل إلى قبول التفسير الباطني للنص الديني أو

القرآني. وبالفعل نجده ينحاز إلى التفسير الباطني. ومثل على ذلك قوله إن الآية القرآنية ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾ تعني أنهما طائعان ولا تعني أنهما يُصلّيان كما يُصلّي الإنسان المسلم (رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ. من: رسائل الكندي، ص 244 - 245). هذا يرينا أن نظرية الكندي في المعنى تؤدي به إلى قبول التفسير الباطني للدين.

الفارابي وابن سينا

الفارابي وابن سينا

يعتبر الفارابي أن المعنى مُحدَّد من قبل الاستعمال. ويُعبِّر عن هذه النظرية في أمكنة عدة من كتبه. وأوضح تعبير عن نظريته قوله: «ونحن إذا تأملنا (ما) تدل عليه الألفاظ المشهورة فإنما نتأمل الأمكنة التي فيها يُستعمَل شيء شيء منها عند مخاطبة بعضنا بعضاً في الدلالة على المعاني المشهورة التي للدلالة عليها أولاً وضعت تلك الألفاظ» (الفارابي: كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلّق عليه: محسن مهدي، الطبعة الثانية، 1990، دار المشرق، بيروت - لبنان، ص 165). ما يتبين من هذا النص هو أن الاستعمال هو الذي يُحدِّد المعنى. لا يقول الفارابي إن المعنى هو الاستعمال فقط بل يضيف أن المعنى هو الاستعمال الذي نقوم به عند مخاطبتنا لبعضنا البعض. وبذلك معاني الألفاظ مُحدَّدة من قبل المجتمع الذي أفراده يقومون باستعمال الألفاظ في عملية مخاطبتهم لبعضهم البعض.

تظهر نظرية الفارابي في المعنى حين يُطبِّقها في تحليله

للمفاهيم المختلفة. فمثلاً يقول: «وحرف «متى» يُستعمَل سؤالاً عن الحادث من نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه، وعن نهايتي ذلك الزمان المنطبقتين على نهايتي وجود ذلك الحادث...» (المرجع السابق، ص 62). هنا يُحلِّل الفارابي معنى الحرف «متى» من خلال مفهوم الاستعمال؛ فحرف «متى» هو الذي يُستعمَل كسؤال عن زمان الحوادث، وبذلك معنى «متى» مُحدَّد من قبل استعمال «متى» كسؤال عن زمان الحوادث. وتكثر أمثلة الفارابي، فمثلاً يقول: «... والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة مقدار الشيء يسمّى كمية... والذي يستعمله المجيب في إفادة زمان الشيء يسمّى متى... والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة مكان الشيء فإنه يسمى أين...» (الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. حققه وقدم له وعلّق عليه: محسن مهدي، 1968، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت - لبنان، ص 47). هكذا بالنسبة إلى الفارابي استعمال المفاهيم يُحدِّد معانيها.

ثم نرى الفارابي يُطبِّق المنهج السابق في تحليل مفاهيم أخرى. فنجده يقول عندما أراد تعريف مفهوم «النسبة»: «النسبة يستعملها المهندسون من أصحاب التعاليم دالة في الأعظام على معنى هو نوع من الإضافة التي هي مقولة ما» (كتاب الحروف، ص 82). فمعنى «النسبة» هو الذي يُستعمَل من قبل المهندسين في الدلالة على نوع من الإضافة. وعندما أراد الفارابي أن يُعرِّف «الموجود» قال: «فالموجود إذن يقال على ثلاثة معان: على

المقولات كلها، وعلى ما يقال عليه الصادق، وعلى ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تُصوِّرت أو لم تتصوَّر» (المرجع السابق، ص 116 - 117). وبما أنه هنا مرادف مفهوم «يُقال» هو «يُستعمَل»، إذاً معنى مفهوم «الموجود» هو الذي يُستعمَل في الدلالة على المقولات أو على الصادق أو على ما لديه ماهية. هنا معنى «الموجود» مُحلَّل من خلال مفهوم الاستعمال. بالإضافة إلى ذلك، يُعرِّف الفارابي الماهية من خلال مفهوم الاستعمال. يقول: «. . . فإنما يسمّى الماهية كل ما للشيء، صح أن يجاب به في جواب «ما هو هذا الشيء» أو في جواب المسؤول عنه بعلامة ما أخرى. . .» (المرجع السابق، ص 116). فماهية أي شيء أ هي ما يصح في الجواب على السؤال «ما هو هذا الشيء أ؟». وهذا يعني أن معنى ماهية أ هو الذي يُستعمَل في الجواب الصحيح على السؤال «ما هو أ؟». وبذلك الماهية مُحلَّلة من خلال الاستعمال.

كلّ السابق يُرينا مدى أهمية نظرية الفارابي في المعنى في تشكيل فلسفته. فهو يُحلِّل مفاهيم عدة من خلال مفهوم الاستعمال. وهذا يشير إلى أن نظرية الاستعمال في المعنى لديه هي الركن الأساسي في بناء فلسفته التي تُعنَى بتحليل المفاهيم.

بالإضافة إلى ذلك، وبما أن بالنسبة إلى الفارابي المعنى مُحدَّد من قبل الاستعمال، إذاً لا بد لمعنى أي مفهوم أن يختلف ويتغير مع اختلاف وتغير استعمال ذلك المفهوم. وهذا ما يؤكد عليه الفارابي في النصوص التالية: «وينبغي أن نعلم أن أصناف

الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر. وربما وجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. . .» (كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 43). «ومما ينبغي أن تعلمه أن لفظاً على شكل ما وبنية ما يكون دالاً بنفسه على شيء ما بمعنى أو على معنى بحال ما، ثم يُجعَل ذلك اللفظ بعينه دالاً على معنى آخر مجرد عن تلك الحال؛ فتكون بنيته بنية مشتق يدل في شيء ما على ما تدل عليه سائر المشتقات، ويُستعمَل بتلك البنية بعينها في الدلالة على معنى آخر مجرد عن كل ما تدل عليه سائر المشتقات» (كتاب الحروف، ص 71 - 72).

لكن الفارابي يُعدِّل نظريته السابقة في المعنى أو يُقدِّم نظرية أخرى مفادها أن المعاني هي المعقولات. فالمعنى الذي يدل عليه اللفظ المفرد كلفظ «إنسان» أو لفظ «فرس» هو المعقول المفرد، والمعنى الذي يدل عليه اللفظ المركّب كلفظ «الإنسان حيوان» هو المعقول المركّب. يقول الفارابي بهذا الشأن: «. . . وأجزاء المقدمات. . . هي المعقولات المفردة، وهي المعاني التي تدل عليها الألفاظ المفردة مثل قولنا إنسان، فرس، ثور، حمار، بياض، سواد، وما أشبه ذلك، فإن المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ وما أشبهها تسمى المعقولات المفردة. وإذا تركبت المعقولات المفردة حدثت مقدمات، وهي معقولات ما مركّبة، وهي من جزئين مفردين. وهذه المعقولات المركّبة - وهي

المقدمات - هي التي تدل عليها الألفاظ المركبة التي أحد جزئي المركب منها مُسنَد والآخر مُسنَد إليه» (كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 103).

ما معنى أن المعنى هو المعقول؟ يقول الفارابي: «... والألفاظ أحد الموجودات التي يمكن أن تُعقَل، لكن صناعة النحو ليست تنظر فيها على أنها أحد الأشياء المعقولة، وإلا فقد كانت تكون صناعة النحو وبالجملة صناعة علم اللغة تشتمل على المعاني المعقولة وليست كذلك. والألفاظ الدالة وإن كانت أحد الموجودات التي يمكن أن تُعقَل فإن صناعة النحو ليست تعرفها على أنها معان معقولة، لكن على أنها دالة على المعاني المعقولة فنأخذها على أنها خارجة عن المعقولات أصلاً، إذ كان ليس ننظر فيها من هذه الجهة» (المرجع السابق، ص 107). يتضح من هذا النص أنه يقصد بالمعقول ما يمكن أن يُعقَل. وبما أن المعنى هو المعقول لديه، إذاً بالنسبة له المعنى هو ما يمكن أن يُعقَل. هنا إما أن نقول إن للفارابي نظريتين في المعنى، الأولى تقول إن المعنى هو الاستعمال، والثانية تقول إن المعنى هو المعقول، وإما أن نعتبر أن لديه نظرية واحدة في المعنى تقول إن المعنى هو المعقول الذي يُستعمَل بطريقة ما.

يضيف الفارابي قائلاً إن المعنى مُنتزَع عن المشار إليه. يقول الفارابي: «وظاهر أن التسمية إذا حصلت بالألفاظ وأُصلحت على مر الدهور إلى آن أن تحصل صناعة، وجد فيها ما هو مشتق وما هو غير مشتق، ووجد فيها ما يدل على معان منتزعة عن

المشار إليه وعلى ما يدل على هذه المعاني بأعيانها من حيث المشار إليه موصوف بها - وهذا بعضه يدل على ما هو المشار إليه وبعضه يدل على غيره من المعقولات. والمعاني المُنتزَعة هي متأخرة بالزمان عنها من حيث يوصف بها المشار إليه ومن حيث ينطوي فيها بالقوة المشار إليه. وأما الألفاظ الدالة عليها، فإنه ينبغي أن تكون هناك ألفاظ مشكَّلة بأشكال تدل عليها من حيث هي مُنتزَعة مفردة عن المشار إليه، وألفاظ أخر تدل عليها من حيث المشار إليه منطوٍ فيها بالقوة» (كتاب الحروف، ص 77).
بالنسبة إلى الفارابي، بعض معاني الألفاظ مُنتزَعة عما تشير إليه تلك الألفاظ، أما الألفاظ الأخرى فتعني ما تعنيه من خلال وصف ما تشير إليه تلك الألفاظ. فالألفاظ التي معانيها مُنتزَعة عن المشار إليه تدل على المشار إليه، أما الألفاظ التي معانيها تُحدَّد من خلال وصف المشار إليه فتدل على المعقولات. فمثلاً، بما أن جملة «هذا (الشيء) إنسان» تدل على هذا الإنسان بعينه الموجود في العالم الواقعي، إذاً معنى «هذا إنسان» مُنتزَع عن هذا الإنسان الموجود في عالم الأعيان. ولكن لفظ «الإنسان» لا يدل على شيء موجود في العالم الواقعي، وبذلك معنى لفظ «الإنسان» يشير إلى المعقول الذي يُسمى «الإنسان» من خلال وصف هذا المعقول. يقول الفارابي: «. . . بل أنكر كثير منهم أيضاً أن يكون «الأبيض» و«الطويل» و«الإنسان» موجوداً، بل الموجود - زعموا - هو «هذا الإنسان» و«هذا الأبيض» و«هذا الطويل». بل أنكر أيضاً كثير من الناس أن يكون ما يدل عليه المشار إليه ليس

بكثير، فأبطلوا وجود المعقولات. غير أن هذه مخالفة المحسوس ومخالفة المعارف الأول وخروج عن الإنسانية. لأن في طباع الإنسان أن ينطق بألفاظ وفي طباعه أن يدل ويعلم، وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالحال التي وُصفت» (كتاب الحروف، ص 76 - 77). يُوضِّح النص أن الألفاظ كلفظ «الإنسان» التي لا تشير إلى أعيان موجودة في العالم الخارجي تشير في الحقيقة إلى المعقولات، ومن هذا المنطلق تأخذ معانيها. أما الألفاظ التي تشير إلى أعيان موجودة فتأخذ معانيها من تلك الأعيان. وكما يُعبِّر الفارابي: «... فتحصل الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس. وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس. وإنما قلنا (أولاً) لأن انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس وإنما يوجد في النفس خاصة...» (كتاب الحروف، ص 76).

كما أن الفارابي يقبل بالمذهب الذري في المعنى رافضاً المذهب الكلي. يعتبر المذهب الذري أن الألفاظ المفردة كلفظ «الإنسان» هي التي تملك المعاني وأن معاني الجُمل كجملة «الإنسان حيوان» تأتي من خلال معاني الألفاظ المفردة كلفظي «الإنسان» و«الحيوان». أما المذهب الكلي فيعتبر أن الجُمل هي التي تملك المعاني في الأصل، وأن الألفاظ المفردة تأخذ معانيها من الجُمل. ويُعبِّر الفارابي عن مذهبه الذري قائلاً: «... هي المعقولات المفردة، وهي المعاني التي تدل عليها الألفاظ المفردة... وإذا تركبت المعقولات المفردة حدثت مقدمات،

وهي معقولات ما مركبة. . . ولما كانت المقدمات أيضاً مركبة عن المعقولات المفردة، لزم ضرورة أن تتقدّم لنا معرفة أمر المعقولات المفردة. ولما كانت هذه لا تنقسم إلى معقولات أُخر، لم يمكن أن يكون في هذه الصناعة شيء أسبق من المعقولات المفردة. . .» (كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 103 - 104).

أما ابن سينا فيتفق مع الفارابي. يقول ابن سينا: «وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البتة، فالذي يدرك من الذئب أولاً الحس الظاهر ثم الحس الباطن فإنه يخص في هذا الموضع باسم الصورة والذي تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخص في هذا الموضع باسم المعنى» (ابن سينا: الشفاء، علم النفس، 1988، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص 44). هنا يظهر الشبه بين ابن سينا والفارابي؛ فبالنسبة إلى الفارابي المعنى هو المعقول. أما بالنسبة إلى ابن سينا فالمعنى هو المُدرَك، بهذا يتفقان. يضيف ابن سينا قائلاً: «وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها تدرك معاني المحسوسات. . .» (المرجع السابق، ص 43). يتضح من هذا النص أن المعاني لديه هي معاني المحسوسات فكما قال «المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس. . .». من هنا بالنسبة له المحسوسات أي

الأشياء المادية في العالم المادي هي التي تُسبِّب المعاني أو من خلالها توجد المعاني؛ فالمعاني تُجرَّد من المحسوسات، والذي يقوم بهذا التجريد هي النفس أو القوة الباطنة. وبما أن المعاني تُجرَّد من المحسوسات، إذاً هي موجودة في المحسوسات. وابن سينا واضح في هذه المسألة فهو يقول «ونرجع إلى حديث الوهم حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحس صورتها من غير أن يكون شيء من تلك المعاني يحس...» (الشفاء، علم النفس، ص 178). ويؤكد ابن سينا على أن الوهم «ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية. وأما الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فهي أمور في أنفسها غير مادية وقد يعرض لها أن تكون في مادة... فإذاً هو يدرك أموراً غير مادية ويأخذها عن المادة» (ابن سينا: النجاة، 1985، دار الآفاق الجديدة، ص 209). يُوضِّح ابن سينا كيف أن الوهم يكتسب المعاني فيقول «إن ذلك للوهم من وجوه». بالنسبة إليه من المعاني ما يُكتسَب عن طريق الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلٓهية ومنها ما يُكتسَب عن طريق التجربة (ابن سينا: الشفاء، علم النفس، ص 178 - 179).

لكن إذا كان المعنى هو ما تدركه النفس من المحسوس، لكانت المفاهيم التي هي غير متحققة في المحسوسات ليست لها

معانٍ كمفهوم اللاتناهي. ولكن بالطبع لهذه المفاهيم معانٍ بالنسبة إلى ابن سينا. على هذا الأساس الطريقة الفضلى في التعبير عن نظريته هي التالية: المعنى هو الذي تدركه النفس من الشيء. فالشيء لدى ابن سينا إما أن يوجد في عالم الأعيان فيكون محسوساً وإما أن يوجد في العقل فيكون معقولاً (ابن سينا: النجاة، ص 49). وبذلك المفاهيم التي لا مثال لها في العالم المحسوس لها معانٍ. والذي يدعم هذا التحليل لنظرية ابن سينا هو قوله التالي: «وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ «الخلاء» ومفهوم لفظ «غير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها فإن ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه وجود ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً» (ابن سينا: منطق المشرقيين، 1982، دار الحداثة، ص 64). هذا النص يرينا أن بالنسبة إلى ابن سينا بعض المفاهيم التي لا مثال لها في العالم المحسوس لها معانٍ، وهذا لأن تصور تلك المفاهيم يكفي لوجود معانيها.

بالإضافة إلى ذلك، يقول ابن سينا في معرض كلامه عن الحد: «... أو كان (الحد) معنى كلياً غير نوع فيدل على ماهيته تلك، حتى يحصل المصور له هو ماهيته ملحوظة بنفسها مفردة

عن لوازمها ولواحقها التي بعد أول تقومه، وفي الثاني أن يلحظ الذات، وتلك الحال والماهية التي لتلك الذات من تلك الحال ملحوظة بنفسها مفردة عن أحوال أخرى ولوازم أخرى، فإن ألّف قولاً من لوازم وتوابع خارجة عما حدّدناه فربما فعل رسماً ما، وأما حداً فكلا» (ابن سينا: منطق المشرقيين، ص 69 - 70). ويؤكد على ما ذهب إليه هنا في موضع آخر: «والمعنى المفرد - هو المعين من حيث يلتفت إليه الذهن كما هو، ولا يلتفت إلى شيء منه يتقوم، أو معه يحصل، وإن كان للذهن أن يلتفت وقتاً آخر إلى معان أخرى فيه ومعه أو لم يكن» (المرجع السابق، ص 32). كلّ هذا يرينا أن المعنى بالنسبة إلى ابن سينا هو ما يحصل للمُصوِّر ملحوظاً بنفسه مفرداً عن لوازمه ولواحقه. وهذا يدل على المذهب الذري لابن سينا ألا وهو أن المعنى خاصية المفهوم المفرد أما معاني الجُمل فتعتمد على معاني الألفاظ المفردة. وبذلك يتفق ابن سينا مع الفارابي في قبوله بالمذهب الذري في المعنى.

لننظر الآن إلى ما قد يُستنتَج من نظريتي ابن سينا والفارابي. يتفق ابن سينا والفارابي في تحليل المعنى؛ فهما يُحلِّلان المعنى من خلال مفهوم الإدراك أوْ التعقل. لكن إذا كان المعنى هو ما يُدرَك أو يُعقَل كما يقولان، إذاً معاني الآيات القرآنية تعتمد على إدراكنا أو تعقلنا بدلاً من أن تعتمد على السياق القرآني أو على السنّة وأسباب النزول وتفاسير السلف. من هنا، لا بدّ من أن التفسير الباطني للدين هو التفسير الصحيح علماً

بأن التفسير الباطني لا يعتمد على سياق الخطاب القرآني والسنّة إلخ في تفسيره. هذا يرينا أن كلاً من نظرية الفارابي وابن سينا في المعنى تؤدي إلى القبول بالتفسير الباطني للدين. وفي الحقيقة كلٌ من الفارابي وابن سينا يقبل بالتفسير الباطني. هذا بدوره يُرينا أن كلاً من الفارابي وابن سينا يقبل بالتفسير الباطني بسبب نظريته في المعنى. وهذا يشير إلى أهمية نظرية المعنى ودورها الأساسي في تحديد أو اختيار التفسير الديني. كما أن كلاً من الفارابي وابن سينا يقبل بالمذهب الذري الذي يقول إن المعاني خاصية الألفاظ المفردة ولا تعتمد على السياق. لكن التفسير الباطني للدين لا يعتمد على السياق. هكذا يؤدي مذهبهما الذري في المعنى إلى قبولهما بالتفسير الباطني للدين.

سنورد أخيراً بعض الأمثلة على التفسير الباطني لدى الفارابي وابن سينا. يعتبر الفارابي أن النفوس الخيرة والعارفة تحيا بعد الموت مفارقة للمادة، أي تحيا بلا أجساد لها، وسعادة هذه النفوس تكمن في كمالها بحيث لا تحتاج في وجودها إلى المادة أي إلى الأجساد، بل سعادتها كامنة في مفارقتها للأجساد (انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق: د. ألبير نصري نادر، 1959، المطبعة الكاثوليكية، ص 47. والفارابي: إحصاء العلوم. تحقيق وتعليق وتقديم: د. عثمان أمين، ط 3، 1968، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 46 - 47). نرى هنا أن الفارابي ينفي بعث الأجساد في الجنة، فالجنة لديه هي سعادة النفوس بمفارقتها للأجساد. وبذلك يُفسِّر الفارابي البعث

الإسلامي تفسيراً باطنياً علماً بأن التفسير الظاهري للبعث الإسلامي هو بعث للأجساد. أما بعض الأمثلة الموجزة على التفسير الباطني لدى ابن سينا فهي التالية: الثواب هو «حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال» (ابن سينا: «سر القدر» في كتاب: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. د. حسن عاصي، الطبعة الأولى، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ص 303). أما روح القدس فهي العقل الفعّال (ابن سينا: «كلمات الصوفية» في كتاب: التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص 165). والصلاة هي «تشبه النفس الإنسانية الناطقة بالأجرام الفلكية والتعبد الدائم بالحق المطلق طلباً للثواب السرمدي» (ابن سينا: «الصلاة» في الكتاب السابق، ص 212). وأخيراً من التفسير الباطني السينوي تفسير الجن على أنه الاستتار، والوسواس الخناس على أنه القوة المتخيلة المشتغلة بالمادة وعلائقها (ابن سينا: «الناس» في الكتاب السابق، ص 125).

المعري

أبو العلاء المعري والمعنى

يقول المعري:

«ويعتري النفسَ إنكارٌ ومعرفةٌ   وكلُّ معنى له نفيٌ وإيجابُ»

(المعري: اللزوميات. حققه وقدّم له: د. عمر الطبّاع، المجلد الأول، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ص 97).

من الممكن استخراج نظريته في المعنى من بيته السابق، فنقول إن بالنسبة إليه المعنى هو ما تنكره أو تعرفه النفس. وبذلك على الأرجح يُحلِّل المعري المعنى داخلياً من خلال إنكار أو معرفة النفس وليس من خلال ما يوجد في العالم الخارجي من حقائق وأشياء وظواهر. وعلى الأرجح يتوصل المعري إلى مذهبه الداخلي في المعنى من خلال التالي:

يقول «والاسم لفظ، أتاك القائلون به،

نأى، ولم يدنُ للمعنى، ولم يطُرِ

أبو نعامة، بالأعدان، مولده،

فكيف أصبح معزواً إلى قَطَرِ؟»

(اللزوميات، المجلد الأول، ص 414). هذا يعني أن العلاقة السببية التي لا بدّ أن تجعل أبا نعامة معزواً إلى عدن قد تنكسر فيصبح معزواً إلى قطر. وبذلك بالنسبة إلى المعري من الخطأ تحليل المعنى من خلال العلاقة السببية، أي من الخطأ تعريف المعنى من خلال ما هو قائم في العالم الخارجي. لذا، على الأرجح، يستنتج المعري أن التحليل الداخلي للمعنى هو الأصدق.

الآن، بما أن المعري يُعرِّف المعنى من خلال ما في داخل الإنسان وليس من خلال ما في العالم الخارجي، إذاً لا تدل المعاني بالضرورة على ما يوجد في العالم الخارجي، وبذلك من الممكن أن لا توجد معرفة لدينا بالعالم الخارجي ومن الممكن أن توجد معرفة لدينا بالعالم الخارجي. لكن نفي إمكانية المعرفة مذهب شكي، وإثبات إمكانية المعرفة مذهب لا شكي. من هنا تتضمن نظرية المعري في المعنى كلاً من المذهب الشكي والمذهب اللاشكي. لذا نجد المعري يتقلب بين المذهبيْن الشكي واللاشكي. هكذا نتمكّن من تفسير موقفه المتناقض؛ فلقد توصل إلى موقفه المتناقض من جراء نظريته في المعنى.

لقد عبّر المعري عن مذهبه الشكي في أقوال عدة منها:

«وأكثروا الدعوى بلا حجةٍ كلٌّ، إلى حيزه، يجذبُ»

(ص 105، المجلد الأول).

و«يُظنُّ بي اليسر والديانة والعلم وبيني وبينها حُجُبُ

«... أقـررتُ بـالـجـهـل...»

(ص 108، المجلد الأول).

و«من ادعـى أنـه دارٍ، فـقـد كـذبـا»

(ص 114، المجلد الأول). ومن المتوقع رفضه للمعرفة النقلية والعقلية معاً:

«نـفـارق الـعـيـش، لـم نـظـفـر بـمـعـرفـةٍ
أيُّ الـمـعـانـي، بـأهـل الأرض، مـقـصـودُ
لـم تـعـطـنـا، الـعـلـمَ، أخـبـارٌ يـجـيءُ بـهـا
نَقلٌ، ولا كوكبٌ، في الأرض، مرصودُ»

(ص 272، المجلد الأول). ويضيف:

«أما الـيـقـيـن، فـلا يـقـيـن، وإنـمـا أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا»

(ص 25، المجلد الثاني)، ويؤكد على شكه بمقدرة العقل قائلاً:

«ولـلـحـيّ رزق مـمـا أتـاه بـسـعـيـه، وعقل، ولكن ليس ينفعه العقل»

(ص 180، المجلد الثاني). شكه العقلي متأصل:

«وأشعر أن العقل يصحب تارةً، وينفر أخرى، وهو غير عليم»

(ص 313، المجلد الثاني). على هذا الأساس لا النقل ولا العقل يوصل إلى الحقائق:

«وإذا رجعت إلى الحقائق لم يكن في الـعـالـم الـبـشـري، إلا بـائـس»

(ص 21، المجلد الثاني).

و«وما لأقـوالـهـم، إذا كـشـفـت حـقـائـق بـل جـمـيـعـهـا شُـبَـهُ»

(ص 433، المجلد الثاني). الآن، وبما أن العقل بالنسبة

إلى المعري لا يوصل إلى المعرفة، إذاً من الطبيعي اعتبار العقل مجرد وسيلة من أجل تحقيق السلوك الناجح؛ يقول المعري:

«كذب الظنُّ، لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساءِ
فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساءِ»

(ص 73، المجلد الأول). ويؤكد على هذا الاتجاه قائلاً:

«والعقل يسعى لنفسي، في مصالحها
فما لطبع، إلى الآفات، جذّابِ»

(ص 143، المجلد الأول).

بالنسبة إلى المعري، لغتنا مجازية فخطابنا دائماً هو مجاز، وبذلك من غير المستغرب استنتاجه بأننا لا نعرف حقائق العالم. هكذا نظريته في اللغة تؤدي إلى مذهبه الشكي. ويؤكد على أن لغتنا مجاز بقوله:

«وليس على الحقائق كلّ قولي، ولكن فيه أصناف المجاز»

(ص 473، المجلد الأول). يضيف:

«لا تُقيِّدْ عليّ لفظي، فإني مثل غيري، تكلمي بالمجاز»

(ص 475، المجلد الأول). كما أن المعري يعتمد على اختلاف المعاني كي يستنتج عدم إمكانية المعرفة. يقول:

«تخالفت الغرائز والمعاني فكيف توافق المتجسّدات»

(ص 178، المجلد الأول). هكذا أيضاً المعنى يُحدِّد مذهبنا في المعرفة.

من جهة أخرى، ينقلب المعري على المذهب الشكي ويقبل

بالمذهب اللاشكي. ومن أقواله الداعمة للمذهب اللاشكي:

«فشاورِ العقل، واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمّه النادي»

(ص 309، المجلد الأول).

و«أما العقول، فآلت أنه كذب والعقل غرس، له، بالصدق، أثمار»

(ص 346، المجلد الأول).

و«يقول لك العقل، الذي بيّن الهدى...»

(ص 408، المجلد الأول).

و«أيها الملحد لا تعصِ النهى، فلقد صح قياس، واستمر»

(ص 458، المجلد الأول).

و«والعقل أولى بإكرامٍ وتصديق»

(ص 144، المجلد الثاني).

بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن المعري يقبل بالمذهب الكلي في المعنى الذي يعتبر أن معاني الألفاظ المفردة مُحدَّدة من قبل الجُمل والسياق. يقول:

«ومن تأمل أقوالي رأى جُملاً يظلّ فيهن سرّ الناس مشروحا»

(ص 246، المجلد الأول). فلم يقل إن من تأمل أقوالي رأى كلمات يظل فيهن سرّ الناس مشروحاً بل قال من تأمل أقوالي رأى جُملاً فيها الشروح، وبذلك المعاني خصائص الجُمل وليست خصائص المفردات، وهذا هو المذهب الكلي في المعنى. الآن، بما أنه على الأرجح بالنسبة إلى المعري الجُمل بل السياق هو الذي يُحدِّد المعاني، إذاً إذا انتزعت مفاهيم معينة كمفهومي العقل والكلام من سياقها المرتبط بالبشر وأدخلت إلى

سياق آخر كسياق الخطاب عن الكواكب تفقد حينئذٍ تلك المفاهيم معانيها. لذا من المتوقع من المعري أن يرفض نظرية الفيض التي تتضمن أن الكواكب تملك عقولاً ولغات. وهذا بالفعل ما يحدث؛ فالمعري يرفض نظرية الفيض التي تجعل الله يفيض فتتكوّن بذلك الكائنات كافة. هكذا نتمكن من تفسير رفضه لنظرية الفيض على أساس نظريته في المعنى؛ فنظريته في المعنى التي تقول بأن المعاني مُحدَّدة بالسياق جعلته يصل إلى رفض اعتبار أن الكواكب تملك عقولاً ولغات وبذلك أدت إلى رفضه لنظرية الفيض الإلّهي. فلو أن الله حقاً يفيض فتنشأ الكائنات كافة لكانت كل الكائنات تملك درجات من عقل ولغة الله.

لقد عبّر المعري عن رفضه للفيض وما يتضمنه من اعتبار أن الكواكب تملك عقولاً ولغات بقوله هذا:

«العالم العالي برأي معاشر، كالعالم الهاوي، يحسّ ويَعلمُ

زعمت رجال: أن سياراته تسق العقول، وأنها تتكلّمُ

فهل الكواكب مثلنا في دينها لا يتفقن، فهائد أو مسلمُ؟»

(ص 285 - 286، المجلد الثاني). وبما أن نظرية المعري في جعل السياق يُحدِّد المعاني أوصلته لرفض الفيض وما يتضمنه، فمن المتوقع من الذين يرفضون اعتبار السياق هو الذي يُحدِّد المعنى والذين يعتبرون أن المعنى هو المعقول أو ما تدركه النفس كالفارابي وابن سينا أن يصلا إلى قبول الفيض وما يتضمنه من أن الكواكب تملك عقولاً ولغات. لذا كلّ من الفارابي وابن

سينا قَبَلَ بنظرية الفيض وما تتضمنه. هكذا نتمكن من تفسير قبولهما للفيض من خلال نظريتهما في المعنى. فبما أن المعنى هو ما يُعقَل أو ما يُدرَك بالنسبة إليهما، إذاً انتزاع مفهومي العقل والتكلّم من سياقهما الإنساني وإدخالهما في سياق آخر كسياق الخطاب عن الكواكب لا يجعلهما فاقدي للمعنى، وبذلك من المقبول وصف الكواكب بأنها تملك عقولاً ولغات مما يسمح بقبول نظرية الفيض الإلّهي. هكذا نظرياتنا في المعنى تُحدِّد مواقفنا الفلسفية.

الغزالي وابن عربي

الغزالي وابن عربي
جمع التفسيرين الظاهري والباطني

التحليل الداخلي للمعنى يُحلِّل المعنى من خلال بعض المفاهيم الداخلية أي المتعلّقة بداخل الإنسان كمفاهيم النفس والإدراك والتفكير دون الاستعانة بالعالَم الخارجي وحقائقه. أما الغزالي فلا يبدو أنه يستخدم مفاهيم داخلية كالنفس والإدراك لكي يُحلِّل المعنى على عكس الفارابي وابن سينا. من هنا يظهر أن الغزالي يتجه نحو تحليل المعنى تحليلاً خارجياً. التحليل الخارجي للمعنى هو الذي يُحلِّل المعنى من خلال الاعتماد على حقائق العالَم الخارجي.

نستطيع أن نرى هذا الاتجاه الخارجي* في تحليل المعنى لدى الغزالي من خلال بعض أقواله ألا وهي: «... وقد يسمى لفظاً عاماً، ويقال الألف واللام للعموم، فإن قيل كيف يستقيم هذا ومن يقول الإله أو الشمس أو الأرض فقد أدخل الألف واللام، ولا يدل اللفظ إلا على وجود معين خاص لا شركة فيه.

فاعلم أن هذا الوهم غلط فإن امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس اللفظ بل الذي وضع اللغة لو جوّز في الآلهة عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة، فحيث امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود إله ثان، فلم يكن المانع نفس مفهوم اللفظ بل المانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة. فإن فرضنا عوالم وفي كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والأرض شاملاً للكل فتأمّل هذا. . .» (الغزالي: كتاب محك النظر، 1994، دار الفكر اللبناني، ص 74). بالنسبة إلى نص الغزالي هذا، لفظ «الشمس» ليس بلفظ شامل أو عام، أي لفظ «الشمس» لا يعني شموساً عدة بل يعني شمساً واحدة لأن في عالمنا الخارجي توجد شمس واحدة فقط. فلو وجدت عوالم عديدة ووجدت شمس في كل عالم منها لكان لفظ «الشمس» شاملاً بحيث يعني كل الشموس الموجودة في كل تلك العوالم. بذلك وجود شمس واحدة في عالمنا هو الذي يُسبِّب حقيقة أن لفظ «الشمس» يعني الشمس الموجودة في عالمنا. من هنا بالنسبة إلى الغزالي معنى لفظ «الشمس» مُحدَّد من قبل ما هو موجود في العالم الخارجي ألا وهو الشمس في عالمنا. هذا هو مذهبه الخارجي في المعنى. كما يُعبِّر الغزالي عن اتجاهه الخارجي حين يقول إن لفظ «الإنسان» لفظ مشترك بالفعل أي يعني أناساً عديدين إذا وجد أناس عديدون. أما إذا وجد في العالم إنسان واحد فقط فلفظ «الإنسان» لفظ مشترك بالقوة لأنه قد يدل على أناس عديدين في حال وجود أناس عديدين. أما لفظ «الإله» فهو لفظ غير

مشترك لا بالفعل ولا بالقوة لأنه من المستحيل وجود أكثر من إله واحد (الغزالي: معيار العلم في المنطق. شرحه أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 46).

من جهة أخرى، يقبل الغزالي بالمذهب الذري في المعنى الذي يعتبر أن الألفاظ المفردة تملك معانيها باستقلال عن سياق الخطاب. ولقد عبّر عن مذهبه هذا بقوله: «اعلم أن إدراك الأمور على ضربين: إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسامي المفردة؛ الثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنفي أو الإثبات كما تنسب القدم إلى العالم بالنفي فتقول: ليس العالم قديماً، وتنسب الحدوث إليه بالإثبات فتقول: العالم حادث. . . فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركّب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث. . .» (الغزالي: المستصفى في علم الأصول، 2000، دار الكتب العلمية، ص 10 - 11). هذا النص واضح في الإشارة إلى أن الغزالي يقبل بالمذهب الذري. بالنسبة إليه، لا بد أولاً من معرفة معاني الألفاظ المفردة لكي تتم معرفة معاني الجُمل لأن معاني الجُمل معتمدة على معاني الألفاظ المفردة. لكن القصة لا تنتهي هنا.

الآن، بما أن الغزالي يقبل بالمذهب الذري الذي يعتبر أنه علينا أن ندرك معاني الألفاظ المفردة من أجل أن ندرك معاني الجُمل، إذاً نستطيع بنجاح إدراك معاني أي آية قرآنية من خلال إدراك معاني ألفاظها المفردة من دون الاستعانة بالآيات القرآنية الأخرى ومن دون الاعتماد على سياق القرآن والإسلام ككل. من هنا، التفسير الباطني للدين تفسير صحيح بما أن التفسير الباطني هو الذي لا يعتمد على سياق الخطاب من أجل تحديد المعاني. هذا يرينا أن مذهب الغزالي الذري في المعنى لا بد أن يصل به إلى قبول التفسير الباطني للدين. وبالفعل الغزالي يقبل بالتفسير الباطني للدين. هكذا نظرية الغزالي الذرية في المعنى تؤدي به حقاً إلى قبول التفسير الباطني. والقصة لا تنتهي هنا أيضاً.

سنقدّم في هذه الفقرة بعض الأمثلة الموجزة على التفسير الباطني لدى الغزالي. يقول: «فعمدة الطريق (إلى الله) أمران: الملازمة، والمخالفة؛ الملازمة لذكر الله تعالى، والمخالفة لما يشغل عن الله، وهذا هو السفر إلى الله، وليس في هذا السفر حركة، لا من جانب المسافر، ولا من جانب المُسافَر إليه، فإنهما معاً، أو ما سمعتَ قوله تعالى وهو أصدق القائلين «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» (الغزالي: جواهر القرآن ودرره، الطبعة الأولى، 1988، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 16). هنا يُفسِّر الغزالي الآية القرآنية السابقة تفسيراً باطنياً على أنها تعني السفر إلى الله من دون حركة. ومثلٌ آخر على التفسير الباطني لدى الغزالي هو التالي: يقول: «... فإن الله

تعالى علَّمَ بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يَعلم، وهذا القلم روحاني إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته، ولم يعوزه إلا قالبه وصورته، وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم، ولذلك لا يوجد في حدِّه الحقيقي، ولكل شيء حدٌّ وحقيقة هي روحه. . .» (الغزالي: جواهر القرآن ودرره، ص 36). هنا يُفسِّر الغزالي القلم المُعبَّر عنه في القرآن على أنه قلم روحاني وليس قلماً مادياً. هذا تفسير باطني للقلم؛ فالقلم القرآني انقلب إلى مجاز لدى الغزالي. والأمثلة عديدة على تفاسير الغزالي الباطنية.

لكن رغم أن الغزالي يقبل بالمذهب الذري في المعنى فهو أيضاً يقبل بالمذهب الكلي في المعنى. وخير تعبير عن قبوله بالمذهب الكلي هو التالي: «. . . فكما لا يجمع بين متفرقة فلا يفرق بين مجتمعة، فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهم معناه مطلقاً ومرجحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثال قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده». لا تسلط على أن يقول القائل هو فوق، لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهر دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهي فوقية الرتبة. . .» (الغزالي: «إلجام العوام عن علم الكلام». من كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7 أجزاء)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 56). يتضح من هذا النص أن بالنسبة إلى الغزالي، الكلمات السابقة واللاحقة على أي كلمة تُحدِّد معناها. هذا تعبير معين عن المذهب الكلي في المعنى. من هنا بالنسبة إليه سياق الخطاب يُحدِّد معاني الألفاظ المفردة. لكن

التفسير الظاهري للدين هو الذي يعتمد على سياق الخطاب الديني من أجل فهم أجزاء ذلك الخطاب. بذلك بالنسبة إلى الغزالي لا بد أن يكون التفسير الظاهري للدين مقبولاً. بالفعل يقبل الغزالي بالتفسير الظاهري لبعض الآيات القرآنية حين يقبل مثلاً بحشر الأجساد وحين يقبل بأن الجنة والنار موجودتان وجوداً مادياً (الغزالي: فيصل التفرقة. من كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 89 - 90).

لقد وجدنا حتى الآن أن الغزالي يقبل بالنظريتين الذرية والكلية في المعنى. نظريته الذرية تؤدي به إلى قبول التفسير الباطني، أما نظريته الكلية فتؤدي به إلى قبول التفسير الظاهري. من هنا موقفه بالنسبة إلى المعنى يؤدي إلى موقفه من التفسير وإلى جمعه بين التفسير الظاهري والباطني. من جهة أخرى، تقسيم الدلالة لدى الغزالي يؤدي به أيضاً إلى قبول التفسير الظاهري والباطني معاً. يقول: «... الألفاظ لها وجهان من الدلالة، فوجه في الدلالة على الأشياء الجسمانية كمفهوم السلم والعروج. والوجه الثاني: الدلالة على معاني الجسمانيات وأرواحها إما بطريق وضع اللغة وإما بالمجاز والاستعارة... قال الله تعالى: ﴿ليس له دافع * من الله ذي المعارج * تعرج الملائكة والروح إليه﴾. ومن قام عنده البرهان على استحالة وجهه للبارئ تعالى يعرج إليه فيها طلب معنى عقلياً ليحمل اللفظ عليه، وقد ذم الله تعالى فرعون في اعتقاد كون الأسباب والمعارج جسمانية...» (الغزالي: «معراج السالكين». من كتاب: مجموعة رسائل الإمام

الغزالي، ص 59 - 60). هنا يُقسِّم الغزالي الدلالة إلى نوعين: الدلالة الأولى دلالة على الأشياء الجسمانية، أما الدلالة الثانية فهي دلالة على معاني الجسمانيات وأرواحها. وبما أن بعض الألفاظ لديها دلالة على الأشياء الجسمانية، إذاً لا بد أن لا تُفسَّر تفسيراً باطنياً بل لا بد من تفسيرها تفسيراً ظاهرياً. وبما أن بعض الألفاظ الأخرى لديها دلالة على معاني الأشياء الجسمانية بدلاً من أن تدل على الأشياء الجسمانية بذاتها، إذاً لا بد من تفسير هذه الألفاظ تفسيراً باطنياً كتفسير المعارج على أنها ليست بمعارج جسمانية. فالدلالة الأولى تؤدي إلى التفسير الظاهري، أما الدلالة الثانية فتؤدي إلى التفسير الباطني. هكذا يجمع الغزالي بين التفسيرين الظاهري والباطني.

بالفعل، عبّر الغزالي عن أن جمع التفسيرين الظاهري والباطني هو الأفضل بقوله: «... فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، وجهلوا جهلاً بالموازنة بينهما فلم يفهموا وجهه، كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع». وربما نقل هذا عن علي موقوفاً عليه، بل أقول موسى فهم من الأمر بخلع النعلين اطرح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه وباطناً بخلع العالمين...» (الغزالي: «مشكاة الأنوار». من كتاب: «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، ص 21). هنا لا يُعبِّر الغزالي فقط عن

أن الجمع بين التفسيرين الظاهري والباطني هو الكمال، بل يُقدِّم أيضاً مثلاً على هذا الجمع ألا وهو: أمر الله لموسى بخلع نعليه، وهذا يعني ظاهرياً أمراً بخلع نعليه فعلاً، ويعني باطنياً أمراً بخلع الكونين أو العالمين. هذا الأمر يملك معنى ظاهرياً كما يملك معنى باطنياً في آن معاً.

بالإضافة إلى ذلك، مبدأ الجمع بين التفسير الظاهري والتفسير الباطني لدى الغزالي ينسجم مع تقسيمه للوجود إلى خمس مراتب التي على أساسها يبني الغزالي نظريته في التفسير. بالنسبة إليه، للوجود خمس مراتب. أولاً: الوجود الذاتي الذي هو «الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل...». ثانياً، الوجود الحسي وهو الوجود في الحس وليس في العالم الخارجي. ثالثاً، الوجود الخيالي وهو المُكوَّن من صور المحسوسات حين تغيب عن الحس. رابعاً، الوجود العقلي وهو تلقي العقل لمعنى أي لحقيقة الأشياء. خامساً، الوجود الشبهي وهو وجود أشياء تشبه الموجودات السابقة في صفة من صفاتها. ومثل ذلك صفة الغضب لله، فهي لا يمكن أن تكون صفة ذاتية أو حسية أو خيالية أو عقلية لله، وهذا لأن الله منزه عن تلك الصفات. بذلك صفة الغضب لله هي صفة شبهية بمعنى أنها صفة «يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب...» (الغزالي: فيصل التفرقة. من كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 79 – 80، ص 83).

على أساس المراتب الخمس السابقة للوجود يُقسِّم الغزالي

التفسير إلى خمس درجات أو أنواع، وكل نوع من التفسير يصدق في مرتبة من مراتب الوجود. بالنسبة إلى الغزالي، أنواع التفسير هي: أولاً، تفسير ظاهري يطابق مرتبة الوجود الذاتي. ثانياً، تفسير حسي مرتبط بالوجود الحسي. ثالثاً، تفسير خيالي يُعبِّر عن الوجود الخيالي. رابعاً، تفسير عقلي يُعبِّر عن الوجود العقلي. وخامساً، تفسير شبهي وهو تفسير مجازي أي باطني ويُعبِّر عن الوجود الشبهي. وبالنسبة إلى الغزالي، يبدأ التفسير بالتفسير الظاهري فإن تعذر لا بد أن ننتقل إلى التفسير الثاني أي الحسي وإن تعذر ننتقل إلى التفسير الثالث، وتستمر هذه العملية في الانتقال من تفسير إلى آخر إلى أن نصل إلى التفسير الباطني المحض (الغزالي: فيصل التفرقة. من: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 84 - 85). هذا هو منهج الغزالي في التفسير. هذا المنهج الذي يتدرج من التفسير الظاهري ليصل إلى التفسير الباطني. هكذا يجمع بين التفسيرين الظاهري والباطني.

كما أن ابن عربي يتفق مع الغزالي في قبول التفسيرين الظاهري والباطني. لكننا سنبدأ بنظرية ابن عربي في المعنى. يقول ابن عربي: «والتأويل عبارة عما يؤدي إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله. وما سمي الإخبار عن الأمور عبارة ولا التعبير عن الرؤيا تعبيراً إلا لكون المُخبِر يعبِّر بما يتكلم به أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيالُ الخيالَ، خيال السامع مع خيال المتكلم وقد لا يطابق.

فإذا طابق سُمي فهماً وإن لم يطابق فليس بفهم...» (ابن عربي: الفتوحات المكية، أربعة مجلدات، دار صادر، بيروت، وهي مصوّرة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ، المجلد 3، ص 453 - 454). مما يقوله هنا إن إدراك معاني الجُمل يتم من خلال تَخيُّل الأشياء التي تتحدث عنها تلك الجُمل.

لكن إذا كان إدراك معاني الجُمل يتم من خلال تَخيُّل الأشياء التي تتحدث عنها الجُمل، إذاً إدراك معاني القرآن أو الدين يتم من خلال تَخيُّل الأشياء التي يتحدث عنها القرآن أو الدين. لكن الخيال حرّ فيما يتخيل فهو يتخيل من دون ضوابط تقيده. بذلك إدراك معاني القرآن أو الدين يتم من خلال التخيل الذي لا تقيده ضوابط. التفسير الباطني للقرآن أو للدين لا يتقيد بضوابط بل يعتمد على الخيال الحر. بذلك إدراك معاني القرآن أو الدين يتم من خلال التفسير الباطني بالنسبة إلى ابن عربي. هذا يرينا أن نظريته في المعنى أدت إلى قبوله بالتفسير الباطني.

من جهة أخرى، نجد أن ابن عربي يقبل بنظرية المعنى التي تقول إن المعنى يُحدِّده السياقُ. لا بد أن نشير إلى أن بالنسبة إليه للألفاظ معانٍ ودلالات عدة. فمثلاً يقول: «فإذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو يرى الكتابة، فإن عَلِمَ مراد المتكلم في تلك الكلمة مع تضمنها في الاصطلاح معاني كثيرة خلاف مراد المتكلم بها فذلك الفهم، وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل عنده فيها وجوه كثيرة مما تدل

عليه تلك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه، وهل أرادها كلها أو أراد وجهاً واحداً أو ما كان، فمع العلم بمدلول تلك الكلمة لا يُقال فيه إنه أعطى الفهم فيها، وإنما أعطى العلم بمدلولاتها كلها لعلمه بالاصطلاح» (ابن عربي: الفتوحات المكية، 4/ 25). لكن إذا كانت الألفاظ لها معانٍ ودلالات عدة، إذاً الذي يُحدِّد معاني ودلالات الألفاظ هو السياق فتتغير المعاني وتتنوع بتغير السياق وتنوعه. الآن، إما السياق الخطابي وإما العالم الخارجي هو الذي يُحدِّد المعاني والدلالات. إذا كان العالم الخارجي هو الذي يُحدِّد المعاني والدلالات كأن يكون لفظ «قط» يعني قطاً بما أن القط يُسبِّب لفظ «قط»، إذاً الألفاظ لا تملك معانٍ ودلالات عدة علماً بأنه من المُسلَّم به عادةً أن العالم الخارجي وحقائقه مُحدَّدة فمثلاً من المُحدَّد مَن هو القط في العالم الخارجي. لكن بالنسبة إلى ابن عربي، للألفاظ معانٍ ودلالات عدة. إذاً، بالنسبة إليه، العالم الخارجي لا يُحدِّد المعاني والدلالات. لكننا سلّمنا بأنه إما العالم الخارجي وإما السياق هو الذي يُحدِّد المعاني والدلالات. إذاً، بالنسبة إلى ابن عربي، السياق هو الذي يُحدِّد المعاني والدلالات. هكذا يصل ابن عربي إلى نتيجة أن السياق هو الذي يُحدِّد المعاني والدلالات من خلال نظريته أن للألفاظ معانٍ ودلالات عدة.

يُعبِّر ابن عربي عن هذا الاتجاه الفكري بقوله: «إن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها

ذلك الكلام. فإذا فسّر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فسّر المُفسِّر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم. ألا ترى الصحابة كيف شق عليهم قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ فأتى به نكرة فقالوا وأينا لم يلبس إيمانه بظلم فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور فقال لهم النبي ﷺ ليس الأمر كما ظننتم وإنما أراد الله بالظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم فقوة الكلمة تعم كل ظلم وقصد المتكلم إنما هو ظلم مخصوص... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم» (ابن عربي: الفتوحات المكية، 1/ 135 - 136). من الممكن أن نرى في هذا النص أن ابن عربي يستخدم فكرة تعدد المعاني من أجل أن يستنتج أن السياق هو الذي يُحدِّد المعاني. ويُعبِّر ابن عربي عن فكرة أن السياق هو الذي يُحدِّد المعاني بقوله: «... تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم». كما يؤكد ابن عربي على أن السياق يُحدِّد المعنى حين يعتبر أن الآيات القرآنية في سياق معين تدل على معنى معين، لكنها نفسها في سياق آخر تدل على معنى آخر (انظر: ابن عربي: تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك. تحقيق: طه عبد الباقي سرور وأحمد زكي عطية، ط 1، 1961، دار الفكر العربي، ص 98 - 100. ونصر حامد أبو

زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الطبعة الرابعة، 1998، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ص 260).

لكن إذا كان السياق هو الذي يُحدِّد معاني الألفاظ كما يقول ابن عربي، إذاً تفسير أي آية قرآنية لا بد أن يتم من خلال السياق القرآني. التفسير الظاهري لآيات القرآن يعتمد على سياق القرآن. بذلك بالنسبة إلى ابن عربي التفسير الظاهري صادق. لكننا وجدنا سابقاً أن نظريته التي تُحلِّل المعنى من خلال الخيال أوصلته إلى قبول التفسير الباطني. بالفعل ابن عربي يقول إن التفسير الظاهري والتفسير الباطني هما صادقان. هذا يدعونا إلى الاستنتاج التالي: بما أن ابن عربي يقبل بصدق نظريتين في المعنى، الأولى تُحلِّل المعنى من خلال مفهوم الخيال وتؤدي بذلك إلى قبول التفسير الباطني، والثانية تُحلِّل المعنى من خلال مفهوم السياق وتؤدي بذلك إلى قبول التفسير الظاهري، إذاً ابن عربي يقبل بالتفسيرين الظاهري والباطني من جراء قبوله بالنظريتين السابقتين في المعنى. فنظرية المعنى تُحدِّد أي تفسير للدين هو التفسير الصحيح.

أخيراً، نجد أن ابن عربي يؤكد على قبوله بالتفسيرين الظاهري والباطني حين يقول إن أهل الله يقولون بالتفسير الظاهري والباطني معاً (انظر: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص 269. وابن عربي: الفتوحات المكية، 1/ 654). ومثلٌ على جمع ابن عربي للتفسيرين السابقين هو التالي: من جهةٍ يوافق ابن

عربي القرآن فيقول إن الله ليس كمثله شيء، وهذا تفسير ظاهري، ومن جهة أخرى يعتبر أن العالَم مظهر من مظاهر الله، وهذا تفسير باطني (انظر: الفتوحات المكية، 3/ 453 و2/ 661).

ابن رشد

ابن رشد والتأويل

يقول ابن رشد: «. . . من البيّن مما قيل في مواضع كثيرة أن المعاني المدركة صنفان: إما كلي، وإما شخصي. وأن هذين المعنيين في غاية التباين، وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى وإدراك الشخص هو إدراك المعنى في الهيولى. وإذا كان ذلك كذلك فالقوة التي تدرك هذين المعنيين هي ضرورة متباينة، وقد تبيّن فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعاني في الهيولى، وإن لم يقبلاها قبولاً هيولانياً على ما تقدم، ولذلك لسنا نقدر أن نتخيل اللون مجرداً عن العظم والشكل فضلاً عن أن نحسه، وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى، وإنما ندركها في هيولىً وهي الجهة التي بها تشخصت، وإدراك المعنى الكلي والماهية بخلاف ذلك. فإنا نجرده بالهيولى تجريداً. وأكثر ما تبيّن ذلك في الأمور البعيدة من الهيولى كالخط والنقطة، فهذه القوة إذن التي من شأنها أن تدرك المعنى مجرداً عن الهيولى هي ضرورة قوة أخرى غير القوة التي

تقدمت وبيّن أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى فقط، بل وأن تركّب بعضها إلى بعض وتحكم لبعض على بعض. والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً والثاني تصديقاً. وهو من الظاهر ها هنا أن بالواجب إن قُسمت ترى النفس هذا الانقسام لانقسام المعاني المدركة، وأنه ليس يمكن أن توجد ها هنا قوة أخرى للحيوان نافعة في وجوده غير هذه القوى. وذلك أنه لما كانت سلامته إنما هي أن يتحرك عن المحسوسات أو إلى المحسوسات. والمحسوسات إما حاضرة وإما غائبة، فبالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل فقط. إذ كان ليس ها هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان إلى إدراكه غير هذين المعنيين، ولذلك لم تكن ها هنا قوة أخرى تدرك المعنى المحسوس غير هاتين القوتين أو ما يحدث منهما.

ولما كان أيضاً بعض الحيوان وهو الإنسان ليس يمكن وجوده بهاتين القوتين فقط، بل بأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى ويركّب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض حتى تلتئم عن ذلك صنائع كثيرة هي نافعة في وجوده. وذلك إما من جهة اضطرار فيه وإما من جهة الأفضل بالواجب ما جعل في الإنسان هذه القوة، أعني قوة النطق. ولم تقتصر الطبيعة على هذا فقط، أعني أن تعطيه مبادئ الفكرة المعينة في العمل، بل ويظهر أنها أعطته مبادئ أُخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً ولا من جهة الأفضل، وهي مبادئ العلوم النظرية.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنما وجدت هذه القوة من جهة الوجود الأفضل مطلقاً لا الأفضل في وجوده المحسوس، ومن هنا يظهر أن هذه القوة تنقسم أولاً إلى قسمين: أحدهما يسمى العقل العملي والآخر النظري. وكان هذا الانقسام لهاعارضاً بالواجب لانقسام مدركاتها، ولذلك أن إحداهما إنما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة. والثانية بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا» (ابن رشد: رسالة النفس. تقديم وضبط وتعليق: د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، الطبعة الأولى، 1994، دار الفكر اللبناني، بيروت - لبنان، ص 83 - 85).

يُظهِر هذا النص أن بالنسبة إلى ابن رشد، الطبيعة أعطت الإنسان قوى عقلية معينة من أجل أن يستمر على قيد الحياة وأن يكون الأفضل. وهذه القوى العقلية تنقسم إلى: 1) الحس، و2) التخيل، و3) العقل العملي، و4) العقل النظري. أما المعاني فتنقسم إلى معنى كلي ومعنى شخصي. المعنى الكلي هو الذي يُدرَك مجرداً عن الهيولى، والمعنى الشخصي هو الذي يُدرَك في الهيولى. الحس والتخيل يدركان المعاني الشخصية، أما العقل العملي والعقل النظري فهما يشكّلان قوة النطق فيدركان المعاني الكلية. والفعل الأول لقوة النطق هو إدراك المعنى مجرداً عن الهيولى وهذا الإدراك يُسمَّى تصوراً، أما الفعل الثاني لقوة النطق فهو تركيب مختلف المعاني بعضها مع بعض والحكم عليها صدقاً أو كذباً، ويُسمَّى الفعل الثاني هذا تصديقاً.

ما يهمنا في هذا المجال هو نظرية ابن رشد القائلة بأن

القوى العقلية أو قوى الإدراك المختلفة هي التي تدرك المعاني وبذلك المعاني مُدرَكة من قبل القوى العقلية دون الاستعانة بالسياق الكلامي. لكن بما أن القوى العقلية هي التي تدرك المعاني، إذاً إدراك معنى أي آية قرآنية يتم من خلال القوى العقلية من دون الاستعانة بالسياق القرآني أو السنّة. وبذلك بالنسبة إليه لا بدّ من ترجيح العقل على النقل (والأخير هو السياق القرآني والسنّة إلخ)، أي لا بدّ من اعتبار أن العقل هو المعيار الأساسي في الحكم على النقل فإن تعارض العقل والنقل لا بدّ من تأويل النقل لكي يوافق نتائج العقل. وبالفعل نجد ابن رشد يقبل بهذا المبدأ القائل بتفضيل العقل على النقل. هذا يرينا أن نظرية ابن رشد السابقة في المعنى والتي تربط المعنى بالقوى العقلية تؤدي به إلى قبول مبدأ تفضيل العقل على النقل.

بالإضافة إلى ذلك، نستطيع الاعتماد على بعض أقوال ابن رشد كي نستخرج منها تحليلاً معيناً لمفهوم المعنى. يقول ابن رشد: «فاسم العِلم إذا قيل على العلم المُحدث والعلم القديم، فهو مقولٌ باشتراك الاسم المحض، كما [يقال]، كثير من الأسماء على المتقابلات مثل: الجلل، المُقول على العظيم والصغير، والصريم المقول على الضوء والظلمة. ولهذا ليس ها هنا حدٌّ [يشمل] العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا» (ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، الطبعة الثالثة، 1986، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ص 39).

يقول ابن رشد هنا إن بعض الأسماء مثل «العلم» و«الجلل» و«الصريم» تُطلَق على المتقابلات ولذلك هي مقولة باشتراك الاسم المحض لا المعنى. فمثلاً، لفظ «العلم» مقول باشتراك الاسم المحض بما أنه يُطلَق على العلم المحدث والعلم القديم. لفظ «العلم» المشترك في القولين «العلم المحدث» و«العلم القديم» هو مشترك بالاسم المحض وليس مشتركاً في المعنى بما أن معنى «العلم» في القول الأول مختلف عن معنى «العلم» في القول الثاني. من هنا، يستنتج ابن رشد أنه لا يوجد حدّ يشمل العلمين (أي العلم المحدث والعلم القديم). بما أن ابن رشد استنتج أنه لا يوجد حدّ يشمل العلمين من حقيقة أن معنى «العلم» في القول «العلم المحدث» مختلف عن معنى «العلم» في القول «العلم القديم»، إذاً على الأرجح بالنسبة إلى ابن رشد معنى «العلم» في القول الأول يختلف عن معنى «العلم» في القول الثاني إذا وفقط إذا لا يوجد حدّ يشمل العلمين. هذه النتيجة تتضمن التحليل التالي للمعنى: معنى «أ» يختلف عن معنى «ب» إذا وفقط إذا لا يوجد حدّ واحد أي تعريف واحد لـ «أ» و«ب». هذا بدوره يعني أن «أ» يعني ب إذا وفقط إذا يوجد تعريف واحد لـ «أ» و«ب». بذلك المعنى مُحلَّل من خلال الحد أو التعريف. لكن بالنسبة إلى أتباع أرسطو من أمثال ابن رشد، التصور يُكتسَب بالحد، وبذلك التصور تصور للحد. وبذلك التصور تصور للمعنى. من هنا نرجع إلى فكرة أن القوى العقلية هي المُدرِكة للمعاني من دون الاستعانة بأي سياق كلامي أو خطابي. هذه

النتيجة كما رأينا سابقاً تصل بابن رشد إلى مبدأ تفضيل العقل على النقل.

ابن رشد واضح في تفضيل العقل على النقل، وهذا التفضيل يعني اتخاذ العقل وبراهينه كمعيار للحكم على النقل وتفسيره. بالنسبة إلى ابن رشد: «. . . نعلم، على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون: قد سكتَ عنه [الشرعُ] أو عرّف به. فإن كان [قد سكت] عنه، فلا تعارض [هنالك]، وهو بمنزلة ما سكتَ عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول [هنالك]، وإن كان مخالفاً طُلب [هنالك] تأويله» (ابن رشد: فصل المقال، ص 31 – 32). بالنسبة إلى ابن رشد، العقل لا يخالف الشرع لأن الحق لا يخالف الحق. لكنه يضيف أنه في حال كان ظاهر النطق بالشريعة مخالفاً للعقل حينها لا بدّ من تأويل الشريعة كي توافق العقل. هذا هو مبدأ ابن رشد في تفضيل العقل على الشرع أي النقل.

لا بد هنا من مقارنة سريعة بين ابن رشد وابن تيمية. لقد رأينا ابن رشد يصل إلى نتيجة تفضيل العقل على النقل من خلال نظريته القائلة بأن المعنى مُدرَك من قبل العقل. من هنا لا بدّ لابن

تيمية الذي يقول بأن المعنى مُحدَّد من قبل السياق الخطابي من أن يصل إلى عكس تلك النتيجة. وبالفعل يصل ابن تيمية إلى تفضيل النقل على العقل (انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 15 - 16). فإذا كانت معاني الألفاظ مُحدَّدة من قبل السياق الخطابي، إذاً معرفة معاني الألفاظ تتم من خلال معرفة السياق. وبذلك معرفة معاني ألفاظ الشرع تتم من خلال معرفة السياق الخطابي للشرع من أمثال القرآن والسنّة إلخ. من هنا بالنسبة إلى ابن تيمية ليس العقل هو المعيار في معرفة أو تأويل الشرع أو النقل، بل معيار معرفة النقل هو النقل. هذا يؤدي إلى نتيجة أنه في حال اختلاف العقل والنقل لا بدّ من تفضيل النقل على العقل. هذا يرينا أن نظرية ابن تيمية في المعنى تؤدي به إلى مبدأ تفضيل النقل على العقل بينما نظرية ابن رشد في المعنى توصله إلى مبدأ تفضيل العقل على النقل. وهذا بدوره يرينا أن الاختلاف حول المعنى يؤدي إلى الاختلاف حول التفضيل بين العقل والنقل.

أخيراً، مبدأ ابن رشد القائل بأن المعاني مُدرَكة من قبل العقل يؤدي إلى قبوله للتأويل الباطني للنص الديني. فبما أن المعاني مُدرَكة من قبل العقل، إذاً المعاني ومن ضمنها معاني النص الديني غير مُعتمدة على سياق أي خطاب كخطاب النص الديني. وبذلك التفسير الصحيح للدين لا يعتمد على سياق النص الديني. هذا المبدأ يعارض التفسير الظاهري ويوافق التفسير الباطني. من هنا التفسير الباطني هو المقبول لدى ابن رشد.

بالنسبة إلى ابن رشد، التفسير الباطني أي التأويل هو الحقيقة، والتأويل أي الحقيقة معتمدة على البرهان (ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 38). والتأويل لدى ابن رشد «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. . .» من دون الإخلال بعادة اللسان العربي كتسمية الشيء بشبيهه أو لاحقه إلى ما هناك (المرجع السابق، ص 32).

ابن تيمية

ابن تيمية والتفسير الظاهري

نظرية ابن تيمية في المعنى هي التالية: السياق هو الذي يُحدِّد معاني الألفاظ. مثلٌ على ذلك قوله: «... فقوله تعالى: ﴿وجهة هو موليها﴾ كقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾، كلا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة والوجه والجهة هو الذي ذكر في الآيتين: أنَّا نوليه: نستقبله. قلت: والسياق يدل عليه، لأنه قال: ﴿أينما تولوا﴾ و«أين» من الظروف، وتولوا، أي تستقبلوا. فالمعنى: أي موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله...» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات. دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، المجلد الأول، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 46 - 47). هنا يشير ابن تيمية بوضوح إلى أن السياق هو الذي يدلّنا على معاني الألفاظ، وبذلك هو الذي يُحدِّد معانيها. ويبدو أن ابن تيمية قد نوّع في التعبير عن موقفه هذا فنجده يقول: «فأما لفظ «القرب» فهو مثل لفظ «الدنو»، وضد القرب: البعد، فاللفظ

ظاهر في اللغة. فإما أن يحمل عليه، وإما أن يحمل على ما يقال إنه الظاهر الذي دلَّ عليه السياق، أو على خلاف الظاهر لدلالة بقية النصوص» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الأول، ص 52). نرى ابن تيمية يوسّع مفهوم السياق، فاللغة هي السياق الذي يُحدِّد المعاني، ثم يأتي السياق المفرد الذي يقوم بتحديد معاني ألفاظه، ومن ثم توجد السياقات الأخرى العديدة التي تساهم في تشكيل معاني الألفاظ. وكما يُحلِّل ابن تيمية المعنى من خلال السياق يقوم بتحليل الدلالة من خلال السياق. وخير تعبير عن مذهبه قوله: «... فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه...» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الأول، ص 45). وبما أن السياق يُحدِّد المعنى بالنسبة إليه، إذاً الألفاظ المفردة ليس لها معانٍ مستقلة عن سياقها بل تأخذ معانيها من السياق وجُمله. هذا يعني أن الجُمل هي صاحبة المعاني في الأصل وليست الألفاظ المفردة. هذا هو المذهب الكلي في المعنى. هكذا نرى أنه بالنسبة إلى ابن تيمية المذهب الكلي هو الصحيح بما أن السياق هو الذي يُحدِّد المعاني. ومثلٌ على مذهبه الكلي في المعنى هو التالي: بالنسبة إليه، التلفظ باللفظ المفرد «الله» دون إيراد جملة كاملة تتضمن اللفظ المفرد «الله» هو تلفظ غير مفيد أو دون معنى، بل الكلام ذو المعنى هو الذي يثبت أو ينفي كالجُمل «الله موجود» و«الله خالق العالم» إلخ (انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. ضبطه وصححه: عبد اللطيف

عبد الرحمن، المجلد الرابع، الطبعة الأولى، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 368).

لنظرية المعنى لدى ابن تيمية ثلاث وظائف أساسية: أولاً، من خلالها يصل إلى بعض مواقفه الفلسفية، ثانياً، من خلالها يبرهن على صدق الدين الإسلامي، وثالثاً من خلالها يبرهن على أن التفسير الظاهري للنصوص الدينية هو التفسير الصحيح. بالنسبة إليه، الألفاظ المفردة ليست لها معانٍ مستقلة فهي تأخذ معانيها من السياق. وبما أن ليس للألفاظ المفردة معانٍ، إذاً «... لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة...». ودلالة الحدّ كدلالة الاسم. من هنا، بالنسبة إلى ابن تيمية، «... لم يكن المقصود من الحدّ تصوير معناه المفرد...»، أي أن الحدّ لا يُصوِّر المعنى أو ماهية الشيء المقصود حدّه، وبذلك وظيفة الحد هي «التمييز بين الشيء المحدود وغيره» (ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الجزء الأول، 1993، دار الفكر اللبناني، ص 58، ص 63). هنا يقوم ابن تيمية بتعريف الحد تعريفاً خاصاً به معتمداً على نظريته في أن المذهب الكلي في المعنى هو المذهب الصحيح. هذا مثل على استخدام ابن تيمية لنظرية المعنى من أجل الوصول إلى موقف فلسفي.

بالإضافة إلى ذلك، يقول ابن تيمية: «... وحقيقة الحدّ في الموضعين بيان مسمّى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحدّ بيان مسمّى الاسم،

والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمّى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حدّه بـ «اللغة»، ومنه ما يعرف حدّه بـ «الشرع»، ومنه ما يعرف حدّه بـ «العُرف» (ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الجزء الأول، ص 63 - 64). بالنسبة إلى هذا النص، بما أن حقيقة الحد هي بيان مسمّى الاسم (أي تمييز المحدود عن غيره)، وبما أن التسمية أمر لغوي وضعي، إذاً تُعرَف معاني الأسماء (أي تُعرَف حدودها) من خلال اللغة المُتجسِّدة مثلاً في الشرع (أي القرآن والسنّة) والعُرف (أي الإجماع). وبذلك اللغة والشرع والعُرف هي مصادر المعرفة. هكذا يبرهن ابن تيمية على صدق الدين الإسلامي من خلال نظريته في الحد. لكننا قد وجدنا أن ابن تيمية يبرهن على نظريته في الحد من خلال نظريته الكلية في المعنى. وبذلك يبرهن ابن تيمية على صدق الدين الإسلامي من خلال نظريته الكلية في المعنى.

من جهة أخرى، بما أنه بالنسبة إلى ابن تيمية، السياق هو الذي يُحدِّد معاني الألفاظ، إذاً معنى أي آية دينية يعتمد على سياق القرآن والسنّة، وبذلك التفسير الصحيح لأي آية دينية لا بدّ أن يعتمد على القرآن والسنّة وسياقهما. وهذا هو التفسير الظاهري للدين. هكذا نجد أن ابن تيمية يصل إلى مذهبه الظاهري في التفسير من خلال نظريته في المعنى. ولقد عَبَّر بوضوح عن أن التفسير الصحيح للدين هو المعتمد على القرآن والسنّة (انظر مثلاً: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الجزء الأول، ص 72).

بعض الأمثلة على التفسير الظاهري لابن تيمية والتي ترينا اعتماد هذا التفسير الظاهري على نظريته في المعنى هي التالية: «والثاني: أن القرب هنا بعلمه؛ لأنه قد قال: ﴿لقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ فذكر لفظ العلم هنا دل على القرب بالعلم... فالآية لا تحتاج إلى تأويل القرب في حق الله تعالى إلا على هذا القول، وحينئذ فالسياق دلَّ عليه، وما دلَّ عليه السياق هو ظاهر الخطاب؛ فلا يكون من موارد النزاع» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الأول، ص 50). هنا يُفسِّر ابن تيمية قرب الله من العبد على أنه يعني معرفة أو علم الله بالعبد. ويبرهن على صدق هذا التفسير من خلال قوله إن سياق الآية دلّ على أن «القرب» يعني العلم. هذا يرينا بوضوح أن ابن تيمية يستعين بنظريته القائلة بأن السياق هو الذي يُحدِّد المعنى من أجل بناء تفسيره للدين أو القرآن. من هذا المنطلق، يضيف ابن تيمية: «... فلفظ المعية ليست في لغة العرب ولا شيء من القرآن يراد بها اختلاط إحدى الذاتين بالأخرى؛ كما في قوله: ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾ وقوله: ﴿فأولئك مع المؤمنين﴾... فامتنع أن يكون قوله: «وهو معكم» يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق. وأيضاً فإنه افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، فكان السياق يدل على أنه أراد أنه عالم بهم» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 343). هنا يعتبر ابن تيمية أن اللغة العربية والسياق القرآني يدلان على أن لفظ المعية يعني العلم ولا يعني أن ذات الله

مختلطة بذوات الخلق. هكذا يتمسك ابن تيمية بالتفسير الظاهري المعتمد على السياق واللغة رافضاً التفسير الباطني القائل باختلاط الله بالخلق أي القائل بوحدة الوجود.

اللغة

يتفق ابن تيمية مع الفلاسفة السابقين عليه من أمثال الفارابي وابن سينا في تحليل اللغة. يعتبر كل من الفارابي وابن سينا أن اللغة هي التي تدل على المعاني، والمعاني تدل على الموجودات في العالم الخارجي، وبذلك بالنسبة إليهما اللغة هي التي تدل على ما يوجد في العالَم مما يضمن إمكانية المعرفة (انظر: الفارابي: كتاب الحروف، ص 76. وابن سينا: النجاة، ص 49). أما بالنسبة إلى ابن تيمية، فالخطوط تدل على الألفاظ، والألفاظ تدل على المعاني، وكلٌّ من الخط واللفظ والمعنى يدل على الأعيان الموجودة في العالم الخارجي (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 125). كما يُعبِّر ابن تيمية عن نظريته بقوله: «... فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي...» (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الثالث، ص 242). لكن إذا كانت اللغة تطابق المعاني، والمعاني تطابق الموجودات في العالم

الخارجي، إذاً اللغة تصل بنا إلى معرفة العالم الخارجي. من هنا نتوقع من ابن تيمية أن يعتمد على اللغة كأداة للوصول إلى المعرفة. وبالفعل يقوم بذلك. لكن قبل أن نقدِّم بعض الأمثلة لا بدّ أن نشير إلى التالي: بما أن اللغة تدل على الموجودات بالنسبة إلى الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن تيمية، إذاً بالنسبة لهم اللغة مصدر المعرفة. هكذا وصلوا إلى رفض المذهب الشكي واعتبار أن المعرفة ومن ضمنها المعرفة الدينية ممكنة. هذا يرينا أن نظريتهم في تحليل اللغة أدّت إلى موقفهم في المعرفة وإمكانية الحصول عليها.

لقد رأينا أن بالنسبة إلى ابن تيمية اللغة هي مصدر المعرفة، وبذلك من المتوقع منه أن يرفض «تحريف الكلم عن مواضعه». ومن هنا من المتوقع أن يرفض التفسير الباطني للقرآن والسنّة. بالفعل يقوم ابن تيمية بنقد التفسير الباطني من خلال اعتماده على فكرة أن الكلام لا بدّ أن يؤخذ كما وُضِع أو استُعمِل من قبل أصحابه. بمعنى آخر، يستخدم ابن تيمية اللغة كما هي مُستعمَلة وكما هي مصطلح عليها من أجل البرهنة على أن التفسير الباطني خاطئ وبذلك التفسير الظاهري هو الصادق. في هذه المسألة يقول مثلاً: «. . . ولما فسّر هؤلاء الأفول بالحركة، وفتحوا باب تحريف الكلم عن مواضعه دخلت الملاحدة من هذا الباب، ففسّر ابن سينا وأمثاله من الملاحدة الأفول بالإمكان الذي ادعوه حيث قالوا: إن الأفلاك قديمة أزلية وهي مع ذلك ممكنة. . . قالوا: فقول إبراهيم «لا أحب الآفلين» أي: لا أحب الممكن المعلول

وإن كان قديماً أزلياً. وأين في لفظ الأفول ما يدل على هذا المعنى؟ ولكن هذا شأن المحرفين للكلم عن مواضعه. وجاء بعدهم من جنس من زاد في التحريف فقال: المراد بالكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول، وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في بعض كتبه... ودلالة لفظ الكوكب والشمس والقمر على هذه المعاني لو كانت موجودة من عجائب تحريفات الملاحدة الباطنية... وقد شاركهم في نحو هذه التحريفات طائفة من الصوفية وبعض المفسرين كالذين يقولون ﴿والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين﴾، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم...» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 383 - 384). من الواضح هنا أن ابن تيمية يعتمد على اللغة كما تُستخدَم في الحياة اليومية من أجل أن يبرهن على موقفه ألا وهو أن التفسير الباطني مرفوض وأن التفسير الظاهري هو المقبول. فمثلاً بالنسبة له لفظ «التين» لغوياً يُستعمَل بمعنى التين، وبذلك من الخطأ أن نفسّر لفظ «التين» على أنه أبو بكر.

مثلٌ آخر على استعانته باللغة من أجل البرهنة على صدق التفسير الظاهري وبطلان التفسير الباطني هو التالي: يرفض ابن تيمية تأويل استوى الله على العرش بمعنى استولى الله على العرش. وحجته هي أن استوى بمعنى استولى ليست من لغة العرب (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 110 - 111). هنا نجد ابن تيمية يعتمد على ما هو مُستعمَل

أو مقبول في اللغة من أجل أن يُفسِّر القرآن. وقاعدته هي أن معرفة معاني القرآن تتم من خلال الاعتماد على أهل التفسير الموثوق بهم من السلف وعلى اللغة أي لغة العرب (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 581).

السوابق أمثلة قليلة على استخدامات ابن تيمية للغة من أجل البرهنة على مواقفه، وهو لا يقتصر على تلك الاستخدامات للغة بل يسعى أيضاً إلى إبراز مكانة نظرية اللغة وما يترتب عليها من أفكار ونظريات في علم الكلام. فهو يستخدم الخلاف حول تحليل اللغة من أجل أن يُفسِّر الخلاف القائم بين مذاهب علم الكلام حول قضية خلق القرآن. يعتمد ابن تيمية في هذه الفرضية على أقوال الحافظ أبي نصر السجزي. يقول ابن تيمية: بالنسبة إلى المعتزلة، الكلام حروف وأصوات. لكن الحروف والأصوات تتعاقب ويدخل عليها التأليف كما لها أجزاء وأبعاض. من هنا، بالنسبة إلى المعتزلة كلام الله أي القرآن يتعاقب وله أجزاء، وبذلك القرآن مخلوق. هنا يُفسِّر ابن تيمية موقف المعتزلة من خلق القرآن على النحو التالي: لقد قالوا إن القرآن مخلوق بسبب نظريتهم في الكلام أي اللغة. ويكمل ابن تيمية تفسيره قائلاً إن الأشاعرة يرفضون نظرية اللغة لدى المعتزلة ويستبدلونها بالنظرية التالية: الكلام هو المعاني القائمة بذات المتكلم. وبذلك كلام الله هو المعاني في ذات الله. لكن الله أزلي. بذلك بالنسبة إلى الأشاعرة كلام الله أي القرآن أزلي. هنا يُفسِّر ابن تيمية قول الأشاعرة بأزلية القرآن معتمداً على تحليلهم لمفهوم الكلام أي

اللغة. فنظريتهم في اللغة أدت بهم إلى القول بأزلية القرآن (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 278 - 279). كما يُعبِّر ابن تيمية عن فرضيته في موضع آخر حيث يقول: «ولهذا لم يكن قدماء الكلابية يقولون إن «لفظ الكلام» مشترك بين اللفظ والمعنى؛ لأن ذلك يبطل حجتهم على المعتزلة، ويوجب عليهم القول بأن كلام الله مخلوق، لكن كانوا يقولون: إن إطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز، وعلى المعنى بطريق الحقيقة؛ فعلم متأخروهم أن هذا فاسد بالضرورة وأن «اسم الكلام» يتناول اللفظ حقيقة فجعلوه مشتركاً، فلزمهم أن يكون كلام الله مخلوقاً...» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 542 - 543).

اعتماد ابن تيمية على الخلاف حول نظرية اللغة من أجل أن يُفسِّر الخلاف حول مسألة خلق القرآن يرينا أن ابن تيمية يدرك أهمية فلسفة اللغة وأنها الأساس في بناء الصروح الفلسفية واللاهوتية. من هنا لن يكون مستغرباً أن ابن تيمية اعتمد على فلسفة اللغة من أجل بناء صرحه الفلسفي. وفرضية أن الموقف من خلق القرآن يعتمد على نظرية اللغة تدلنا على أن فلسفة اللغة هي العامل الأساسي في بناء الفلسفة الإسلامية وعلم كلامها. ولقد عبّر المعتزلة عن فرضية أن موقفنا من خلق القرآن يعتمد على نظريتنا في اللغة، ولقد دافع عنها نصر حامد أبو زيد (انظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 7، تحقيق وتحت إشراف: طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة

الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960 - 1965، ص 3. ونصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة الخامسة، 1999، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ص 74). تجدر الإشارة أيضاً إلى أن ابن رشد قد عبّر عن الفرضية السابقة نفسها (انظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الطبعة الأولى، 1998، إشراف د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 132 - 133).

رغم أن ابن تيمية يستخدم اللغة كأداة من أجل الوصول إلى المعرفة، يعتبر من جهة أخرى أن اللغة تشوّش علينا فكرنا وتجعلنا نقع في الأخطاء؛ وكأنه يقول مع فتجنشتين إن معظم المشاكل الفلسفية هي مشاكل لفظية أي لغوية. وبما أن معظم المشاكل الفكرية مشاكل لغوية، إذاً من المتوقع من ابن تيمية أن يعتمد على اللغة و«تطهيرها» من أجل أن يتخلص من تلك المشاكل. وبذلك ما تزال اللغة لديه هي الأداة للخروج من متاهات الفلسفة إلى المعرفة اليقينية.

لقد أكد ابن تيمية على أن المشاكل الفلسفية هي لغوية حقاً وعلى أساس إدراكنا لهذه الحقيقة من الممكن تجنب الأخطاء. ومثلٌ على ذلك قوله إن المعاني الكلية العامة المطلقة توجد في الذهن، والألفاظ المطلقة العامة توجد على اللسان. وبذلك المطلقات أو الماهيات ليست موجودة في العالم الخارجي. لكن مَن تشتبه عليه الأمور الذهنية واللغوية بالأمور الخارجية يقع في

المعتقد الخاطئ ألا وهو أن المطلقات أو الماهيات موجودة في العالم الخارجي (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 125). يُعبِّر ابن تيمية هنا عن فكرة أن وجود ألفاظ ومعان مطلقة وعامة في لغتنا كمفهوم الجمال أو البياض مثلاً يجعلنا نقع في معتقدات خاطئة كالاعتقاد بأن لهذه الألفاظ والمعاني ما يطابقها في العالم الخارجي. ويُعبِّر بوضوح عن فكرة أن معظم المشاكل الفلسفية هي مشاكل لغوية حين يقول: «... فقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء...» (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 175). ويؤكد على ذلك بقوله: «... وكثير من نزاع الناس يكون نزاعاً لفظياً، أو نزاع تنوع، لا نزاع تناقض. فالأول مثل أن يكون معنى اللفظ الذي يقوله هذا، هو معنى اللفظ الذي يقوله هذا، وإن اختلف اللفظان، فيتنازعان...» (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الرابع، ص 105).

لقد طبّق ابن تيمية فرضيته القائلة بأن معظم المشاكل الفلسفية هي لغوية. ومثلان على هذا التطبيق هما: أولاً، يقول: «والناس تنازعوا في الموت: هل هو عدمي أو وجودي؟ ومن قال: «إنه وجودي» احتج بقوله تعالى: «خلق الموتَ والحياة». فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة، ومنازعه يقول: العدم الطارئ يخلق كما يخلق الوجود، أو يقول: الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة، وحينئذ فالنزاع لفظي» (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 417).

ثانياً، يقول ابن تيمية: «وحقيقة الأمر أن النزاع في هذه المسألة اعتباري لفظي، كما قد بُسط في غير هذا الموضع وهو متعلق بمسائل الصفات: هل هي زائدة على الذات، أم لا؟ وحقيقة الأمر أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قُدِّر عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها، حتى يُقال: هي زائدة أو ليست زائدة. . .» (ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، المجلد الأول، ص 434).

يشترك ابن تيمية مع بعض الفلاسفة السابقين عليه في قبول فرضية أن معظم المشاكل الفلسفية هي مشاكل لغوية. فمثلاً، يقبل ابن سينا هذه الفرضية حين يقول: «. . . فربما كان ما يقوله المجيب غير قابل في المعنى لما يسوق إليه السائل كلامه، كمثل كثير مما وقع الخلاف فيه بين الخطباء والمشاغبين في زماننا، إذ يقول أحدهم: «إن الله يُرى»، ويقول الآخر: «إن الله لا يُرى». والذي يقول: إن الله لا يُرى، يعني به أنه ليس مدركاً بالبصر إدراك شيء مقابل ذي كيفية؛ والآخر يسلّم هذا لو صرح به له، لكنه يقول: «يُرى» ويعني به معنى آخر لا يقدر على النطق به؛ ثم يتشاغبان على العمى. وكذلك إذا قال أحدهما: «كلام الله مخلوق» وعنى به هذا المسموع، وقال الآخر: «كلام الله غير مخلوق» ويعني به شيئاً آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصوره للآخر؛ ثم يتشاغبان. والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يعين

في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج فيما لا يهم» (ابن سينا: الشفاء: الجدل، راجعه: د. إبراهيم مدكور، تحقيق: د. أحمد الأهواني، 1965، المؤسسة المصرية العامة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص 94).

ابن خلدون

ابن خلدون والمعنى

يقول ابن خلدون: «اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها» (مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، 2000، دار الكتب العلمية، ص 476). هنا يُحلِّل اللغة من خلال المعنى؛ فاللغة ملكة للتعبير عن المعنى. أما نظريته في المعنى فمن الممكن استخراجها من قوله: «اعلم أن الحروف في النطق كما يأتي شرحه بعد، هي كيفيات الأصوات الخارجة من الحنجرة. . . وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر» (ص 25 - 26). بما أن الكلمات دالة على ما في الضمائر، والكلمات تملك المعاني، إذاً على الأرجح بالنسبة إلى ابن خلدون المعاني هي التي تدل على ما في الضمائر. هكذا يُحلِّل ابن خلدون المعنى من خلال مفهوم الضمير أو العقل والوجدان الإنساني وبذلك يُحلِّل المعنى داخلياً من دون الاستعانة بما هو قائم في العالَم الخارجي. بكلام آخر، المعنى

هو الذي يدل على ما نعتقد ونرغب إلخ.

من جهة أخرى، بما أن الكلمات دالة على ما في الضمائر، إذاً لا تدل بالضرورة على ما في العالَم الخارجي من أشياء وحقائق وظواهر، وبذلك قد لا تتطابق المعاني المستنبطة فلسفياً مع المحسوسات في العالم الخارجي، وبذلك من المتوقع من ابن خلدون أن يرفض الفلسفة ونتائجها. ورفض الفلسفة موقف فلسفي. من هنا نظرية المعنى لدى ابن خلدون أوصلته إلى موقفه الفلسفي ألا وهو رفض الفلسفة. ولقد عبّر ابن خلدون عن موقفه بقوله: «... المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها» (ص 442 - 443).

بالإضافة إلى ذلك، يقبل ابن خلدون بالمذهب الكلي في المعنى الذي يعتبر أن المعاني صفات للجُمل أو للخطاب ككل وأن المفردات تكتسب معانيها من جراء قيامها في الخطاب. يؤكد على هذا الاتجاه بقوله: «اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة، للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبِّق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذٍ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا

هو معنى البلاغة» (ص 476). فتركيب الألفاظ المفردة يمكننا من التعبير عن المعاني. وهذا هو المذهب الكلي.

أخيراً، بما أن مذهبه هو المذهب الكلي في المعنى فمن المتوقع قبوله للتفسير الظاهري للدين. يعتبر المذهب الكلي أن المعنى يُحدَّد من قبل السياق. ويتفق التفسير الظاهري للدين مع المذهب الكلي فيُفسِّر الدين من خلال سياقه. هكذا من المتوقع أن يُفضِّل ابن خلدون التفسير الظاهري من جراء مذهبه الكلي في المعنى. يقول إن التفسير منقسم إلى صنفين: تفسير هو نقل عن الصحابة والتابعين وتفسير يعتمد على معرفة اللغة وإعرابها وبلاغتها في إيصالنا إلى المعنى على ضوء المقاصد والأساليب. ومن ثم يؤكد على فساد معتقدات المعتزلة وصدق ما يراه أهل السنة من تفسير (ص 348 - 349).

الشيرازي

بالنسبة إلى الشيرازي، اللغة لا توصل إلى المعرفة. يؤكد على هذا الاتجاه في أمكنة عدة منها: «وأما ما وراءها [أي ما وراء العلوم العقلية المحضة] فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها وإن لم يكن وسيلة إليها كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات» (الشيرازي: الحكمة المتعالية، الطبعة الخامسة، 1999، دار إحياء التراث العربي، الجزء 1، ص 2 - 3). ويضيف في موضع آخر: «على أن أمر إطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق» (ص 251). ويجيب على بعض المدعين قائلاً: «إن دعواكم تحكّم محض ليس لكم عليه حجة إلا عدم إطلاق أهل اللسان، وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق» (ص 253). كما يعتبر أن عدم قدرة اللغة على إيصالنا إلى المعرفة مسلّمة لا بد من اعتمادها؛ «ولا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية، وليس من دأب

الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية» (ص 438). يعتمد الشيرازي أيضاً على ابن سينا شارحاً موقفه على النحو التالي: «أن مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي أن تتعدد ذواتها أو تتحد، بل تحتاج إلى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات والحقيقة» (ص 175 - 176). هكذا كما أن اللغة لا تؤدي إلى المعرفة، معاني اللغة أيضاً لا توصل إلى أية معرفة. لكن لماذا يقول الشيرازي بأن اللغة ومعانيها لا تؤدي إلى المعرفة؟ إجابته واضحة ألا وهي: لأن الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة إذن اللغة ومعانيها لا توصل إلى المعرفة؛ «الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ، فإن الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة» (ص 211).

الآن، بما أنه بالنسبة إلى الشيرازي اللغة ومعانيها لا توصلنا إلى المعرفة، إذن رغم اختلاف مفهوم «الوجود» عن مفهوم «الماهية» فهذا لا يعني أنه يوجد فرق بين الوجود والماهية. على هذا الأساس يبني الشيرازي موقفه الفلسفي الداعي إلى اعتبار أن الوجود والماهية شيء واحد (ص 61 - 62، ص 67، ص 353، ج 1). هكذا المواقف الفلسفية تعتمد على نظريتنا في اللغة. بالإضافة إلى ذلك، بما أنه بالنسبة إلى الشيرازي اللغة ومعانيها لا تؤدي إلى المعرفة، إذن رغم اختلاف معاني المفاهيم فهذا لا يدل على اختلاف الموجودات عن بعضها البعض، ولذا يصل الشيرازي إلى نتيجة أن كل الموجودات واحدة (انظر:

ص 235، ج 2). أي يصل إلى فكرة وحدة الوجود بناءً على نظريته في اللغة ومعانيها. هذا مثل آخر على أولوية فلسفة اللغة واعتماد نظرياتنا المختلفة عليها. ومثل أخير على ذلك هو التالي: بما أنه بالنسبة إلى الشيرازي اللغة لا تتضمن المعرفة، وبما أننا نستخدم اللغة ونعتمد عليها في التعبير عما يُفترَض أن يكون معرفة، إذن كل ما نعتبره موجوداً في عالمنا الذي نحيا فيه هو حقاً خيال؛ «العالم كله خيال في خيال» (ص 198، ج 1)، «فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي» (ص 294، ج 2)، و«كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض» (ص 342، ج 2). هكذا تعتمد فلسفة الشيرازي على موقفه من اللغة.

الفصل الرابع

الماضي المستقبلي

الأقوال التحليلية والتركيبية ونظرية المعرفة

القول التحليلي هو الصادق من جراء معناه. فمثلاً، القول «الأعزب غير متزوج» قول تحليلي لأنه قول صادق من جراء معنى «الأعزب» ومعنى «غير متزوج»؛ فهو قول صادق بما أن تعريف الأعزب هو أنه غير المتزوج. لكن القول التركيبي قد يكون صادقاً أو كاذباً، وهذا يعتمد على ما يوجد في العالم الخارجي. ومثل على القول التركيبي هو التالي: «توجد شجرة في الدار». هذا القول «توجد شجرة في الدار» قول صادق إذا وفقط إذا توجد شجرة في الدار وإلا فهو قول كاذب. سنعتمد في الفقرات التالية على ابن تيمية كمثل أساسي من أجل أن نظهر صلة نظرية القول التحليلي بنظرية المعرفة والتفسير الديني.

يرفض ابن تيمية التمييز بين الأقوال التحليلية من جهة والأقوال التركيبية من جهة أخرى. هذا يجعل من ابن تيمية المعارض الأساسي للمذاهب الفلسفية السابقة عليه والتي تميّز بين

القول التحليلي والقول التركيبي. يُقدِّم ابن تيمية براهين عدة على موقفه هذا. ومن هذه البراهين: أولاً، المعرفة تختلف من فرد إلى آخر، فبعضهم أكثر قدرة على المعرفة من بعضهم الآخر. وبذلك بعض الناس قد يشكون فيما هي الصفات اللازمة لهذا الشيء أ أو ذاك وفيما هي الصفات غير اللازمة له. فمثلاً، قد يشك بعض الناس في مسألة هل هذا الشيء هو حيوان أم لا. لكن إذا وجدت الصفات الذاتية اللازمة للأشياء، كأن توجد الحيوانية كصفة ذاتية لازمة للإنسان والقرد والنمر إلخ، لا بد حينها للناس أن يدركوا أن الإنسان والقرد والنمر وإلى ما هنالك من حيوانات هي فعلاً حيوانات. لكننا وجدنا أنه من الممكن للإنسان أن يشك في مسألة ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك حيواناً أم لا. وبذلك بالنسبة إلى ابن تيمية لا وجود لتمييز بين الصفات الذاتية اللازمة والصفات غير اللازمة، أي لا يوجد تمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية. فمن المعروف أنه إذا وجدت الأقوال التحليلية، فهذه الأقوال هي مثل «الإنسان حيوان»، و«القرد حيوان»، و«النمر حيوان» إلخ. وبما أنها أقوال تحليلية من المتوقع أن لا نشك فيها كونها صادقة من جراء معناها. لكننا نشك فيها كما يقول ابن تيمية وبذلك يستنتج الأخير أن لا وجود للأقوال التحليلية أي لا يوجد فرق بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية.

ثانياً، إذا وجدت الصفات اللازمة مثل ب لأي شيء أ، إذاً من المستحيل أن يتصور المرء وجود أ خالية من الصفة ب.

لكن من الممكن تصور أي شيء أ خالياً من أي صفة كالصفة ب. وبذلك يستنتج ابن تيمية أنه لا وجود للصفات اللازمة، أي لا فرق بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية (علماً بأن الصفات اللازمة تُؤسس الأقوال التحليلية). ومثل على ذلك أنه من المُتصوَّر في الذهن وجود زنجي ليس لونه بأسود، أو وجود غراب ليس لونه بأسود. بكلام معاصر، إذا وجد التمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية، فإن القول «الزنجي أسود» هو قول تحليلي. وإذا كان القول «الزنجي أسود» قولاً تحليلياً، إذاً كسائر الأقوال التحليلية القول «الزنجي أسود» لا بدّ أن يكون صادقاً في كل عالم ممكن. لكن بالنسبة إلى ابن تيمية من الممكن وجود زنجي غير أسود. بذلك لا يوجد تمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية بالنسبة إلى ابن تيمية طبعاً (ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الجزء الأول، ص 88).

ثالثاً، تُعرَف أن هذه الصفات هي الصفات الذاتية أو اللازمة لأي شيء أو ذات أ من دون غيرها من الصفات فقط من خلال معرفة الذات أ. وتُعرَف الذات أ فقط من خلال معرفة أن هذه الصفات من دون غيرها هي الصفات اللازمة أو الذاتية للذات أ. وبذلك معرفة الذاتيات أو اللوازم معتمدة على معرفة الذات والعكس صحيح. هذا مستحيل لأنه يوقعنا في دور معرفي فإذا أردنا معرفة الذات لا بدّ من معرفة الذاتيات أولاً وإذا أردنا معرفة الذاتيات لا بدّ من معرفة الذات أولاً وبذلك لا تتحقق المعرفة. إذاً، لا تُعرَف الذات ولا تُعرَف الذاتيات. وهذه نتيجة

باطلة لأن المعرفة ممكنة. من هنا يستنتج ابن تيمية أنه لا يوجد تمييز بين الذاتيات أي اللوازم وغير الذاتيات، أي لا يوجد تمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية. ومثل على ذلك هو التالي: إذا كانت توجد الأقوال التحليلية، أي إذا كان هناك تمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية، إذاً القول «الإنسان حيوان ناطق» هو قول تحليلي. لكن إذا كان القول «الإنسان حيوان ناطق» قولاً تحليلياً، إذاً لا يُتصوَّر أي شيء أ على أنه إنسان إلاّ من خلال تصوّر صفاته الذاتية ألا وهي الحيوانية والناطقية. لكننا لا نستطيع تصوّر أن صفتي الحيوانية والناطقية دون غيرهما هما صفتان ذاتيتان للشيء أ إلا من خلال تصوّر أن أ هو إنسان. وبذلك معرفة أن أ هو إنسان معتمدة على معرفة أن من صفاته الذاتية هي الحيوانية والناطقية، ومعرفة أن من الصفات الذاتية لـ أ هي الحيوانية والناطقية معتمدة على معرفة أن أ هو إنسان. وبذلك نفقد المعرفة بكون هذا إنساناً أم ذاك كما نفقد معرفة أن هذه الصفات من دون غيرها هي الصفات الذاتية للإنسان. هذه نتيجة غير مقبولة. إذاً، يستنتج ابن تيمية، لا يوجد تمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية (انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الجزء الأول، ص 94 - 96).

بالإضافة إلى ذلك، أحد البراهين الذي يستخدمه ابن تيمية للبرهنة على الموقف الفلسفي القائل بنسبية المعرفة هو التالي: بما أنه لا يوجد تمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية، أي بما أنه لا يوجد تمييز بين الصفات اللازمة الذاتية والصفات

العرضية غير اللازمة وغير الذاتية، إذاً المعرفة نسبية. وتفصيل هذا البرهان هو التالي: إذا كان القول «الإنسان حيوان» قولاً تحليلياً، إذاً من المتوقع أننا كلنا نعلم بديهياً أن الإنسان حيوان من خلال معرفة معنى «الإنسان» ومعنى «الحيوان». وإذا كنا نعلم بديهياً أن الإنسان حيوان من جراء معرفتنا لمعنى «الإنسان» ومعنى «الحيوان»، إذاً القول «الإنسان حيوان» هو قول تحليلي. من هنا، القول «الإنسان حيوان» هو قول تحليلي إذا وفقط إذا كلنا نعلم بديهياً أن الإنسان حيوان من جراء معرفتنا لمعنى «الإنسان» ومعنى «الحيوان». لكن لا وجود لأقوال تحليلية، أي لا وجود لتمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية. إذاً، يستنتج ابن تيمية، لا وجود لمعرفة بديهية عامة لدى كل الناس، وبذلك المعرفة نسبية. هذا ما يؤكده ابن تيمية بقوله: «... كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون «القضية» يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيد من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع» (ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الجزء الأول، ص 36 - 37، ص 40).

لقد وجدنا في الفقرة السابقة أن ابن تيمية يعتمد على نفي التمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية من أجل أن يبرهن على

نسبية المعرفة. بالطبع هذا يعني أن عدم التمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية هو الذي أوصل ابن تيمية إلى نظريته في نسبية المعرفة. وهذا يرينا أن نظرية المعرفة معتمدة على نظرية الأقوال التحليلية والتركيبية. فبما أن عدم التمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية يوصلنا إلى نسبية المعرفة، إذاً التمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية يؤدي على الأرجح إلى عدم نسبية المعرفة. وبالفعل الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا الذين ميزوا بين الأقوال التحليلية والتركيبية لم يعتبروا المعرفة نسبية.

من الممكن توسيع المسألة أعلاها على النحو التالي: نظرية ابن تيمية في نسبية المعرفة تساهم في بناء تحليل ابن تيمية للمعرفة كما تساهم في إرساء أقواله في المعرفة. وبما أن عدم التمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية لدى ابن تيمية جعله يصل إلى نظريته في نسبية المعرفة، إذاً عدم التمييز بين الأقوال التحليلية والتركيبية قد ساهم في بناء تحليل ابن تيمية للمعرفة كما قد ساهم في بناء أقواله في المعرفة. هذا بالطبع يرينا مدى أهمية عدم التمييز أعلاه في بناء نظرية المعرفة. وبعض الأمثلة على مساهمة نسبية المعرفة لدى ابن تيمية في بناء تحليله للمعرفة هي التالية: أولاً، بما أن المعرفة نسبية، وبما أن المعرفة لا يمكن أن تكون نسبية في حال كانت المعرفة تستلزم بالضرورة دليلاً قاطعاً عليها (علماً بأن الأدلة القاطعة لا تتبدّل أو تتغير من فرد إلى آخر كونها صادقة)، إذاً المعرفة لا تستلزم بالضرورة دليلاً قاطعاً عليها. من هنا يقرّ ابن تيمية بأن المعرفة لا تستلزم الدليل القطعي حين يقول: «. . . ومن

قطع بنفي شيء من الأمور العلمية لعدم الدليل القاطع على وجودها - كما هو طريقة طائفة من المتكلمين - فهو مخطئ خطأ بيناً...» (ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، 1984، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص 37). ثانياً، لقد رأينا أن نسبية المعرفة تؤدي بابن تيمية إلى أن المعرفة لا تحتاج بالضرورة إلى دليل أو برهان قطعي. من هنا يحق لابن تيمية أن يُحلِّل العلم على أنه «... إما نقل مصدق عن معصوم، وإما قول عليه دليل معلوم» (ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص 7). فالجزء الأول من تحليل العلم لديه لم يُستخدَم فيه مفهوم الدليل أو البرهان. وهذا من حقه بما أن العلم لا يستلزم البرهان. بالنسبة إلى ابن تيمية، العلم هو نقل عن معصوم كما أن نوعاً آخر من العلم هو القول الذي عليه دليل.

أما الفلاسفة الذين ميزوا بين الأقوال التحليلية والتركيبية، وبذلك لم يصلوا إلى نسبية المعرفة ولا إلى أن العلم لا يحتاج إلى برهان، هؤلاء من أمثال ابن سينا لم يُحلّلوا العلم على أنه نقل عن معصوم. بل حلّلوا العلم على نهج ما يناسب رفضهم لنسبية المعرفة. مثلاً، بعض من تحليلات ابن سينا للمعرفة هي: أولاً، «المعرفة هي ارتسام الحقائق في النفس بمقدار ما ترتقي إليه طاقة البشر...» (ابن سينا: «كلمات الصوفية». من كتاب: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا». د. حسن عاصي، الطبعة الأولى، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ص 177). ثانياً، المعرفة

تصور أو تصديق. التصور يُكتسَب بالحدّ، أما التصديق فيُكتسَب بالقياس (ابن سينا: كتاب النجاة. نقّحه وقدم له: د. ماجد فخري، الطبعة الأولى، 1985، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ص 43). ثالثاً، «... العلم هيئة تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه...» (ابن سينا: التعليقات. حقّقه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، شعبان 1311، مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ص 13). رفض ابن سينا لنسبية المعرفة واضح. فإذا كان العلم هيئة تحصل في النفس مع وجود الشيء «المعلوم» في العالم الخارجي، وبما أن الأشياء في العالم الخارجي ليست نسبية كونها مستقلة عن إدراكنا لها، إذاً المعرفة غير نسبية.

هكذا يصل هؤلاء الفلاسفة من أمثال ابن سينا إلى نظريتهم في المعرفة من جراء نظريتهم في القول التحليلي. بما أنه يوجد تمييز بين القول التحليلي والتركيبي بالنسبة إلى ابن سينا (انظر: منطق المشرقيين)، إذاً المعرفة ليست نسبية وبذلك من الخطأ القول إنها لا تحتاج إلى دليل مما يتضمن أنه من الخطأ القول إنها نقل عن معصوم. وبما أن العلم ليس نقلاً إذاً من الخطأ تفسير الدين تفسيراً ظاهرياً علماً بأن التفسير الظاهري للدين يعتمد على النقل. بذلك التفسير الصادق هو التفسير الباطني للدين. هكذا يصل ابن سينا وغيره إلى قبول التفسير الباطني للدين بسبب مواقفهم من القول التحليلي والتركيبي. وعلى هذا الأساس، من المتوقع من ابن تيمية أن يقبل بالتفسير الظاهري للدين من جراء

موقفه من القول التحليلي. فبما أنه لا يوجد فرق بين الأقوال التحليلية والتركيبية إذاً المعرفة نسبية ولا تحتاج إلى أدلة وبذلك المعرفة نقل. التفسيرالظاهري للدين يعتمد على النقل. إذاً لا بدّ لابن تيمية أن يقبل بالتفسير الظاهري للدين. هذا يرينا مركزية فلسفة اللغة في بناء المواقف الفلسفية؛ فنظريتنا في القول التحليلي تُحدِّد نظريتنا في المعرفة كما تُحدِّد قبولنا إما بالتفسير الباطني وإما بالتفسير الظاهري للدين.

المجاز

المجاز

من المعروف أن نظرية المجاز تؤثر تأثيراً مباشراً في قبول هذا التفسير للنص الديني أو ذاك التفسير. هذا طبعاً يدعم الفرضية القائلة بأهمية فلسفة اللغة كعامل أساسي في بناء الفكر. نظرية المجاز تأخذ الشكل التالي: أي قول «أ» هو قول مجازي إذا وفقط إذا القول «أ» لديه هذه الصفة ب أو تلك الصفة. من هنا، إذا كان نص ديني ما أو آية قرآنية ما لديها الصفة ب، إذاً هي مجاز. لكن المجاز يحتاج إلى تأويل أي تفسير باطني (علماً بأن المجاز يبتعد عن ظاهر المعنى). إذاً، الآية القرآنية التي لديها الصفة ب لا بدّ من تأويلها تأويلاً باطنياً يبتعد عن ظاهر معناها. هذا يرينا كيف أن نظرية المجاز تُحدِّد ما يحتاج إلى تأويل. في الفقرات التالية نُقدِّم بعض الأمثلة الموجزة على دور نظرية المجاز في التأويل.

يقول ابن قتيبة: «إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول:

أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً. والله تعالى يقول: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ فوكّد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز» (ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية، 1973، دار التراث، القاهرة، ص 111). بالنسبة إلى ابن قتيبة، أي قول «أ» هو قول مجازي إذا وفقط إذا القول «أ» غير مؤكد عليه بالمصدر أو بالتكرار. فمثلاً، القول «أراد الحائط أن يسقط» هو قول مجازي بما أنه غير مؤكد بالمصدر. وهو غير مؤكد بالمصدر أو التكرار لأننا لم نقل أو لا نقول «أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة». لكن بالنسبة إلى ابن قتيبة، الآيةِ القرآنية ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ هي غير مجازية بما أنه موكّد عليها بالمصدر ألا وهو التكليم. وبذلك من الخطأ تأويل هذه الآية أي تفسيرها باطنياً، وبذلك لا بدّ أن نعتبر معناها هو معناها الظاهر. من هنا الله يتكلم. هنا نجد أن نظرية المجاز لدى ابن قتيبة أدّت به إلى المبدأ الكلامي أي اللاهوتي الذي يعتبر أن الله يقوم بفعل الكلام. وهذا تفسير ظاهري للنص الديني. وبذلك نظريته في المجاز أدّت إلى تفسيره الظاهري أي أوصلته إلى قبول التفسير الظاهري هنا. وبما أن نظريته في المجاز أوصلته إلى موقفه اللاهوتي بأن الله فعلاً يتكلم، إذاً على الأرجح يحق لنا أن نستنتج أن نظريتنا في المجاز تُحدِّد نظرياتنا في علم الكلام أو الفلسفة.

لندعُ أنفسنا إلى قراءة هذا النص الخاص بمذهب المعتزلة:

«أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، ولهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه، ولا يقول رأيته. وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، ولكن رأيته على القصر. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً، وإذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل» (عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تعليق: الإمام أحمد بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، 1966، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 265 - 266). يشير هذا النص إلى مفهوم اللقاء الموجود في بعض آيات القرآن كالتالية: ﴿فمَن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾ و﴿إني ذاهب إلى ربي﴾. بالنسبة إلى النص السابق، مفهوم «اللقاء» لا يعني الرؤية بما أن استعمال مفهوم «اللقاء» مختلف عن استعمال مفهوم «الرؤية». فالاستعمال هو الذي يُحدِّد معاني الألفاظ. هذا يعني أن النص السابق يتضمن النظرية التالية: أي مفهومين «أ» و«ب» لديهما المعنى نفسه إذا وفقط إذا «أ» و«ب» لديهما الاستعمال نفسه. بذلك في حال اختلف استعمال «أ» عن استعمال «ب»، يصبح معنى «أ» مختلفاً عن معنى «ب». في هذه الحالة وبما أن «أ» و«ب» مختلفان في المعنى، إذاً استعمال «أ» بدلاً من «ب» أو العكس هو استعمال مجازي بالنسبة إلى النص السابق. من هنا، أي قول «أ هو ب» هو قول مجازي إذا وفقط إذا استعمال «أ»

مختلف عن استعمال «ب» أو معنى «أ» مختلف عن معنى «ب». هذا يرينا أن نظرية المجاز هنا كانت نتيجة مباشرة لنظرية المعنى؛ فبما أن الاستعمال نفسه للمفهومين «أ» و«ب» يجعلهما لديهما المعنى نفسه، إذاً الاختلاف في الاستعمال بين «أ» و«ب» هو اختلاف في المعنى بينهما، وبذلك قولنا «أ هو ب» هو قول مجازي.

لكن نظرية المجاز السابقة لدى المعتزلة تُمهِّد للوصول إلى مبدأ أساسي في علم كلامهم. بالنسبة إلى نظرية المجاز السابقة، أي قول «أ هو ب» هو قول مجازي إذا وفقط إذا استعمال «أ» مختلف عن استعمال «ب» أو معنى «أ» مختلف عن معنى «ب». بالنسبة إلى النص المعتزلي السابق، استعمال مفهوم «اللقاء» مختلف عن استعمال مفهوم «الرؤية» أو معنى «اللقاء» مختلف عن معنى «الرؤية». وبذلك القول «اللقاء هو الرؤية» هو قول مجازي يحتاج إلى تأويل يبتعد عن معناه الظاهر. من هنا الآيات القرآنية التي تتضمن مفهوم اللقاء مع الله لا بد من تأويلها باطنياً. وبذلك نفي رؤية الله لا يتعارض مع الآيات القرآنية السابقة. من هنا تستطيع المعتزلة بحق أن تنفي رؤية الله من قبل العبد. هنا نجد أن نظرية المجاز لدى المعتزلة أدت إلى المبدأ الاعتزالي ألا وهو أن الله لا يُرى. لكننا وجدنا سابقاً أن نظرية المجاز هذه هي نتيجة لنظرية المعنى المُحلَّل من قبل الاستعمال. وبذلك نظرية المعنى هذه هي التي أدت بشكل غير مباشر إلى المبدأ الاعتزالي أن الله لا يُرى؛ فنظرية المعنى أدت إلى نظرية المجاز، ونظرية المجاز

أدت إلى الوصول إلى المبدأ الاعتزالي السابق.

بالإضافة إلى ذلك، يجدر بنا أن نقارن بين نظرية المجاز لدى ابن سينا ونظرية المجاز لدى ابن تيمية ونرى فعلهما. بالنسبة إلى ابن سينا، اللفظ «... الحقيقي هو اللفظ المستعمل عند الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى» (ابن سينا: فن الشعر. من كتاب: «أرسطوطاليس: فن الشعر». تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ص 192). لكن الله ليس من الجمهور، والله لا يتواطأ مع أحد على معاني الألفاظ. إذاً، كلام الله ليس بكلام حقيقي وبذلك هو كلام مجازي. بكلام آخر، بما أن اللفظ الحقيقي هو اللفظ المستعمل عند الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى، إذاً الكلام المجازي هو الكلام الذي لا يتواطأ الجمهور على خلق معناه. الله لا يتواطأ مع أحد. إذاً، كلام الله مجازي. من هنا لا بدّ من ابن سينا أن يُفسِّر القرآن تفسيراً باطنياً كما يفعل بالضبط (علماً بأنه من المُسلَّم لديه أن القرآن كلام الله). فابن سينا يُفسِّر الآيات القرآنية تفسيراً باطنياً (انظر: د. حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، الطبعة الأولى، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان). كلّ هذا يرينا أن نظرية المجاز لدى ابن سينا أدّت به إلى تأويله الباطني للدين الإسلامي.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية، اللفظ الحقيقي «... هو اللفظ المستعمل فيما وضع له...» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 152). بذلك بالنسبة إليه اللفظ

المجازي هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له. يضيف ابن تيمية: «ومعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بدّ أن يقرن بخطابه ما يدلّ على إرادة المعنى المجازي؛ فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذي بيّن للناس ما نزل إليهم يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد...» (ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، المجلد الثاني، ص 128). نستطيع إعادة تركيب هذا النص على النحو التالي: أي قول «أ» هو قول مجازي إذا وفقط إذا «أ» يعني ب بدلاً من أن يعني أ حيث معنى ب مختلف عن معنى أ. (مثل ذلك أن القول «تمطر عيناكِ» هو قول مجازي بما أن القول «تمطر عيناكِ» يعني تبكين بدلاً من أن يعني تمطر عيناكِ). القول «أ» يعني ب بدلاً من أن يعني أ إذا وفقط إذا الخطاب الذي فيه يوجد القول «أ» يدل على أن «أ» يعني ب بدلاً من أن يعني أ. إذاً، بالنسبة إلى ابن تيمية، أي قول «أ» هو قول مجازي إذا وفقط إذا الخطاب الذي فيه يوجد القول «أ» يدل على أن «أ» يعني ب بدلاً من أن يعني أ. من هنا، لدى ابن تيمية، أي جزء من النص الديني «أ» (كآية قرآنية) هو قول مجازي إذا وفقط إذا الخطاب الديني ككل (كالقرآن والسنّة) يدل على أن ذاك الجزء من النص الديني «أ» يعني ب بدلاً من أن يعني أ، أي إذا وفقط إذا الخطاب الديني يصرف القلوب عن المعنى الظاهر لـ «أ». لكن الخطاب الديني كالخطاب القرآني مخالف لهذا، أي لا يصرف القلوب عن

المعاني الظاهرة لآياته. بذلك الخطاب الديني كالقرآن ليس كلاماً مجازياً مما يتضمن أن التأويل الباطني للنصوص الدينية كالنصوص الإسلامية تأويل خاطئ، وأن التفسير الصحيح هو التفسير الظاهري. كل هذا يرينا أننا نصل إلى قبول التفسير الظاهري أو رفضه من خلال نظريتنا في المجاز؛ فموقفنا من المجاز يُحدِّد موقفنا من التفسير. فكما وجدنا نظرية المجاز لدى ابن تيمية أوصلته إلى القبول بالتفسير الظاهري.

تقييم المعنى

أي نظرية في المعنى تقع في الدور. لدينا برهانان على ذلك. أولاً، معظم الألفاظ إن لم تكن كلها لديها معانٍ عدة ومختلفة. فمثلاً، لفظ «العين» يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى كما يعني أيضاً النبع. بالنسبة إلى إحدى النظريات الخارجية في المعنى (أي التي تُحلِّل المعنى من خلال العالم الخارجي وحقائقه)، أي لفظ «أ» يعني أ إذا وفقط إذا أ يُسبِّب «أ». من هنا، لفظ «العين» يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى إذا وفقط إذا العضو الجسدي السابق يُسبِّب «العين». لكن أي «عين» هو الذي يُسبِّبه العضو الجسدي السابق، أهو «العين» الذي يعني العضو الجسدي السابق أم هو الذي يعني النبع؟ بما أن لفظ «العين» يعني العضو الجسدي السابق كما يعني النبع، فمن غير المُحدَّد ما إذا كان لفظ «العين»، المُستخدَم في تحليل المعنى والذي يُسبِّبه العضو الجسدي السابق، هو الذي يعني العضو الجسدي السابق أم يعني النبع. من هنا، ولكي نُحدِّد ما

«العين» في التحليل السابق لا بد من تعديل التحليل السابق على النحو التالي: لفظ «العين» يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى إذا وفقط إذا العضو الجسدي السابق يُسبِّب لفظ «العين» الذي يعني العضو الجسدي السابق ولا يعني النبع. فلو كان لفظ «العين» (المُستخدَم في التحليل السابق للمعنى) يعني النبع ولا يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى، إذاً لم يحصل تحليل لحقيقة أن «العين» يعني العضو الجسدي السابق بل حصل تحليل لكون «العين» يعني النبع، وهذا غير المطلوب. على هذا الأساس لا بد من تعديل التحليل السابق على النحو التالي: لفظ «العين» يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى إذا وفقط إذا العضو السابق يُسبِّب لفظ «العين» الذي يعني العضو الجسدي السابق ولا يعني النبع. لكن هنا تم تحليل المعنى من خلال المعنى. وهذا دور. هكذا نجد أن المذهب الخارجي في المعنى يقع في الدور لا محالة؛ فالنقد ذاته المُنطبِق على هذا المذهب الخارجي يصدق على المذاهب الخارجية الأخرى لأنها تُحلِّل معاني الألفاظ ولكل لفظ معانٍ عدة ومختلفة.

من المنطلق نفسه، نتمكن من قول التالي: بالنسبة إلى إحدى النظريات الداخلية في المعنى (أي التي تُحلِّل المعنى من خلال ما هو داخلي للإنسان كفكره وسلوكه)، لفظ «العين» يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى إذا وفقط إذا يحصل لنا تصور للعضو الجسدي السابق من خلال تصورنا للفظ «العين». لكن بما أن لفظ «العين» يعني العضو الجسدي السابق كما يعني

النبع، إذاً من غير المُحدَّد ما إذا كان لفظ «العين» المُستخدَم في تحليل معنى «العين» يعني العضو السابق أم يعني النبع. من هنا، ومن أجل إيضاح ما المقصود بلفظ «العين» المُستخدَم في تحليل المعنى، لا بد من تعديل التحليل السابق للمعنى على النحو التالي: لفظ «العين» يعني العضو الجسدي الذي من خلاله نرى إذا وفقط إذا يحصل لنا تصور للعضو السابق من خلال تصورنا للفظ «العين» الذي يعني العضو السابق ولا يعني النبع. لكننا هنا نُحلِّل المعنى من خلال المعنى فنقع في الدور. هكذا يقع المذهب الداخلي في المعنى في الدور لا محالة.

لقد رأينا أن كلاً من المذهب الخارجي والداخلي في المعنى يقع في الدور وبذلك كلٌّ منهما كاذب. لكن الطريقة الوحيدة لتحليل المعنى هي إما التحليل الخارجي وإما التحليل الداخلي. بذلك من غير المُحدَّد أي تحليل أو نظرية هي النظرية الصادقة في المعنى. وبكلامٍ آخر، من غير المُحدَّد ما هو المعنى.

ثانياً، بالنسبة إلى المذهب الخارجي، «أ» يعني أ إذا وفقط إذا أ يُسبِّب «أ». لكن أ يُسبِّب «أ» إذا وفقط إذا جملة «أ يُسبِّب «أ»» هي جملة صادقة. في الوقت نفسه، مفهوم الصدق لا بد من تحليله من خلال مفهوم المعنى. بذلك التحليل الخارجي للمعنى يقع في الدور؛ فهو يُحلِّل المعنى من خلال المعنى. وهذا النقد يصدق على المذهب الداخلي. بالنسبة إلى المذهب الداخلي في المعنى، «أ» يعني أ إذا وفقط إذا نتصور أ من خلال «أ». لكن نتصور أ من خلال «أ» إذا وفقط إذا جملة «نتصور أ من خلال

«أ»» جملة صادقة. ومفهوم الصدق لا بد من تحليله من خلال المعنى. بذلك المذهب الداخلي في المعنى يقع في الدور.

علينا أن نبرهن الآن على أن مفهوم الصدق لا بد من تحليله من خلال مفهوم المعنى. بالنسبة إلى التحليل الواقعي لمفهوم الصدق، جملة «الثلج أبيض» هي جملة صادقة إذا وفقط إذا الثلج أبيض. لكن جملة «الثلج أبيض» قد تعني العشب أخضر بدلاً من أن تعني الثلج أبيض؛ ففي عالم ممكن جملة «الثلج أبيض» تعني العشب أخضر. وبذلك في الحالة الممكنة السابقة جملة «الثلج أبيض» هي جملة صادقة إذا وفقط إذا العشب أخضر. طبعاً هذه نتيجة غير مقبولة. من هنا، التحليل المفيد لمفهوم الصدق هو التالي: جملة «الثلج أبيض» هي جملة صادقة إذا وفقط إذا جملة «الثلج أبيض» تعني الثلج أبيض، وفي الواقع الثلج أبيض. (فلو لم تكن تلك الجملة تعني الثلج أبيض لكانت مثلاً تلك الجملة صادقة إذا وفقط إذا العشب أخضر). هكذا مفهوم الصدق لا بد من تحليله من خلال مفهوم المعنى. من جهة أخرى، بالنسبة إلى المذهب اللاواقعي في الصدق، جملة «الثلج أبيض» هي جملة صادقة إذا وفقط إذا الاعتقاد بأن الثلج أبيض ينسجم مع معتقداتنا الأخرى كلها، أي ينسجم مع نظامنا الفكري. لكن من الممكن أن جملة «الثلج أبيض» تعني أن الحصان الذي يملك قرناً موجود. وبذلك جملة «الثلج أبيض» هي جملة صادقة إذا وفقط إذا الاعتقاد بأن الحصان الذي يملك قرناً موجود ينسجم مع نظامنا الفكري. طبعاً هذه النتيجة غير مقبولة. من هنا لا بد من

تحليل مفهوم الصدق من خلال مفهوم المعنى كي نتجنب هذه المشكلة فنُعدِّل المذهب اللاواقعي في الصدق على النحو التالي: جملة «الثلج أبيض» هي جملة صادقة إذا وفقط إذا جملة «الثلج أبيض» تعني الثلج أبيض، والاعتقاد بأن الثلج أبيض ينسجم مع نظامنا الفكري. فبما أننا حلّلنا صدق «الثلج أبيض» من خلال أن جملة «الثلج أبيض» تعني الثلج أبيض، إذاً نتجنب النتيجة غير المقبولة ألا وهي أن جملة «الثلج أبيض» صادقة إذا وفقط إذا الاعتقاد بالحصان ذي القرن ينسجم مع نظامنا الفكري. لو أن جملة «الثلج أبيض» لا تعني الثلج أبيض لكان من المتوقع مثلاً أن جملة «الثلج أبيض» صادقة إذا وفقط إذا الاعتقاد بالحصان ذي القرن ينسجم مع معتقداتنا الأخرى.

لقد وجدنا أن أي نظرية في المعنى تقع في الدور. من هنا من غير المُحدَّد أي نظرية في المعنى هي الصادقة. وبذلك من غير المُحدَّد ما هو الصادق من النتائج التي تترتب عن نظرية المعنى. فمثلاً رأينا سابقاً أن نظرية المعنى هي التي تُحدِّد ما إذا كان التفسير الظاهري أم الباطني للدين هو الصحيح. لكن بما أنه من غير المُحدَّد ما هي النظرية الصادقة في المعنى، إذاً من غير المُحدَّد ما إذا كان التفسير الظاهري أم الباطني للدين هو الصحيح.

مثالٌ على ذلك هو التالي: بالنسبة إلى ابن سينا، المعنى هو ما تدركه النفس. وبذلك معنى هذه الآية القرآنية أو تلك هو ما ندركه منها. ونحن ندرك من الآية ﴿الله نور السموات والأرض﴾ أن كل ممكن وكل ذرة منوّرة موجودة بنور الله. من هنا فسّر ابن

سينا الآية السابقة على أنها تعني «كل ممكن من الممكنات الموجودة، وكل ذرة من الذرات الموجودة، منوّرة موجودة بنور وجوده تعالى» (ابن سينا: النور. من كتاب: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، الطبعة الأولى، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ص 86). هنا يُفسّر ابن سينا الآية السابقة تفسيراً باطنياً معتمداً على مذهبه في المعنى. وبذلك تفسيره يُعبِّر عن نظريته في المعنى بدلاً من أن يُعبِّر عن تلك الآية.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فإن السياق، سياق القرآن والسنة، هو الذي يُحدِّد معاني الآيات. من هنا يُفسِّر ابن تيمية الآية القرآنية السابقة من خلال بعض أحاديث الرسول. هكذا يُفسِّر تلك الآية على أن الله هو النور الفعلي للسموات والأرض معتمداً على حديث الرسول «اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن» (انظر: ابن تيمية: تفسير سورة النور. تحقيق: صلاح عزام، القاهرة، 1972، دار الشعب، ص 133). نجد هنا أن ابن تيمية يُفسِّر تلك الآية ظاهرياً معتمداً على مذهبه في المعنى. فلو أنه اعتمد على نظرية أخرى في المعنى لتوصل إلى تفسير آخر. على هذا الأساس تفسيره يُعبِّر عن مذهبه في المعنى بدلاً من أن يُعبِّر عن تلك الآية.

بالإضافة إلى ذلك، لقد رأينا في الفصول السابقة أن المذهب الذري في المعنى (كما لدى ابن سينا) يصل بنا إلى قبول التفسير الباطني للدين. أما المذهب الكلي في المعنى (كما لدى

ابن تيمية) فيصل بنا إلى قبول التفسير الظاهري للدين. لكن من غير المُحدَّد ما إذا كان المذهب الذري أم المذهب الكلي هو المذهب الصحيح. وبذلك من غير المُحدَّد ما إذا كان التفسير الباطني أم التفسير الظاهري هو الصحيح.

علينا الآن أن نبرهن على المسلّمة التي مفادها أنه من غير المُحدَّد ما إذا كان المذهب الذري أم المذهب الكلي في المعنى هو الصحيح. أولاً، لنتأمل الجملة «هذا الولد جميل». إذا استبدلنا كلمة «جميل» بكلمة «قبيح» تحصل لدينا جملة «هذا الولد قبيح». الجملة الأولى «هذا الولد جميل» معناها مختلف عن معنى الجملة الثانية «هذا الولد قبيح». من هنا استبدالنا لكلمة «جميل» بكلمة «قبيح» أدى إلى تغيير المعنى. وبذلك معنى الجملة يعتمد على معاني الألفاظ المفردة. هذا هو المذهب الذري في المعنى. من الواضح أن هذه حجة على أن المذهب الذري هو المذهب الصحيح. لكن دعنا نتأمل الجملتين التاليتين: 1) «المعرفة هي اتباع واستنباط» و2) «المعرفة هي اعتقاد صادق مُبرهَن عليه». معنى الجملة الأولى مختلف عن معنى الجملة الثانية؛ فالجملة الأولى تُعرِّف المعرفة على أنها اتباع واستنباط، أما الجملة الثانية فتُعرِّف المعرفة على أنها اعتقاد صادق مبرهن عليه. لكن اختلاف معنى الجملة الأولى عن معنى الجملة الثانية أدى إلى اختلاف معنى اللفظ المفرد ألا وهو لفظ «المعرفة». بذلك الجُملة هي التي تُحدِّد معاني ألفاظها المفردة، أو السياق هو الذي يُحدِّد المعاني. هذه حجة على أن المذهب الكلي في المعنى هو

المذهب الصحيح. لقد وجدنا أن لدينا حجة قوية على أن المذهب الذري هو الصحيح، كما وجدنا أن لدينا حجة قوية على أن المذهب الكلي هو الصحيح. لكن المذهب الذري يناقض المذهب الكلي، وبذلك من المستحيل أن يكون المذهب الذري والمذهب الكلي صادقين معاً. إذاً من غير المُحدَّد ما إذا كان المذهب الذري أم المذهب الكلي هو المذهب الصحيح.

ثانياً، من المعروف أن جملة «العدد سبعة متزوج» هي جملة لا معنى لها؛ فليس من صفة الأعداد أن تكون متزوجة أو أن تكون غير متزوجة. لكن الألفاظ المفردة لهذه الجملة لديها معانٍ؛ «العدد» له معنى، و«السبعة» له معنى، و«متزوج» له معنى. أما إذا كانت الجملة تأخذ معناها من معاني ألفاظها المفردة، وبما أن الألفاظ المفردة للجملة السابقة («العدد سبعة متزوج») لديها معانٍ، إذاً لا بد أن يكون للجملة السابقة معنى. لكن الجملة السابقة «العدد سبعة متزوج» ليس لديها معنى. وبذلك الجملة لا تأخذ معناها من معاني ألفاظها المفردة. المذهب الذري يقول إن الجملة تأخذ معناها من معاني ألفاظها المفردة. إذاً، المذهب الذري خطأ. هذه حجة جيدة ضد المذهب الذري.

من جهة أخرى، اللفظ المفرد «أبرا كدابرا» لفظ تنطق به السحرة في القصص أو الأفلام لتحقيق الأمنيات. وكما هو معروف فإن هذا اللفظ لا معنى له. لكن جملة «أبرا كدابرا هي أبرا كدابرا» لها معنى فهي تعني أن لفظ أبرا كدابرا هو لفظ أبرا كدابرا أو تعني أن أبرا كدابرا تتطابق مع أبرا كدابرا. وهي جملة

صادقة في كل عالم ممكن كون أي شيء يتطابق مع ذاته مثال أن أ = أ، وهذا يدعم أن لها معنى. ورغم أن جملة «أبرا كدابرا هي أبرا كدابرا» لها معنى، فإن ألفاظها المفردة ليس لها معنى. لدينا هنا جملة تتكوّن من ألفاظ مفردة، وهذه الألفاظ المفردة لا معانٍ لها، لكن الجملة ككل لديها معنى. الآن، إذا كانت الألفاظ المفردة تأخذ معانيها من الجُملة التي تكمن فيها، وبما أن الجملة «أبرا كدابرا هي أبرا كدابرا» لديها معنى، إذاً لا بد للألفاظ المفردة لهذه الجملة أن يكون لديها معانٍ، أي لا بد للفظ المفرد «أبرا كدابرا» أن يكون لديه معنى. لكننا نعلم أنه ليس للفظ المفرد «أبرا كدابرا» معنى. إذاً، الألفاظ المفردة لا تأخذ معانيها من الجملة التي تكمن فيها. المذهب الكلي في المعنى يقول إن الألفاظ المفردة تأخذ معانيها من الجملة التي تكمن فيها تلك الألفاظ المفردة. إذاً، المذهب الكلي خطأ. هذه حجة جيدة ضد المذهب الكلي.

لقد وجدنا أن لدينا حجة جيدة للقول بأن المذهب الذري خطأ كما أن لدينا حجة جيدة للقول بأن المذهب الكلي خطأ. لكن من المستحيل أن يكون كلّ من المذهب الذري والمذهب الكلي خطأ بما أنه إما المذهب الذري وإما نقيضه أي المذهب الكلي هو خطأ. من هنا، من غير المُحدَّد ما إذا كان المذهب الذري أم المذهب الكلي هو المذهب الخطأ، أي من غير المُحدَّد أي منهما هو المذهب الصحيح.

خلاصة

لقد رأينا على مر الفقرات السابقة أن فلسفة اللغة هي العامل الأساسي في تحديد الآراء والمواقف المختلفة في علم الكلام والتفسير الديني والفلسفي. لا يصدق هذا على الإسلام فقط بل يصدق أيضاً على الأديان كافة؛ فمع اختلاف مواقفنا في اللغة والمعنى تختلف مواقفنا الدينية والفلسفية. النتيجة المباشرة لهذه الفرضية هي أن المذاهب المختلفة في اللاهوت والتفسير الديني معتمدة على فلسفة اللغة. وبذلك أي مذهب أو موقف في علم الكلام أو في التفسير الديني يُعبِّر عن فلسفة اللغة ولا يُعبِّر حقاً عن الدين أو الإسلام تحديداً. من هنا لا نستطيع أن نعرف ما هو المذهب الذي يُعبِّر تعبيراً صحيحاً عن الإسلام، أي لا نعرف ومن غير الممكن أن نعرف أي مذهب هو المذهب الإسلامي الصحيح. وبما أن كل مذهب في علم الكلام والتفسير الديني يُعبِّر عن فلسفة اللغة ولا يُعبِّر عن الإسلام، إذاً لا يوجد مذهب إسلامي أو فكري هو المذهب الصحيح في الإسلام،

وبذلك المذاهب كافة مقبولة ومتساوية. أي من غير المُحدَّد ما هو الإسلام، وبذلك يتشكّل الإسلام في المستقبل.

خاتمة:
السوبر أصولية
ونتائجها الفلسفية

تعتبر السوبر أصولية أن الأصول المعرفية والدينية قائمة في المستقبل فقط. وبما أن هذه الأصول ترينا حقائق وماهيات الأشياء كونها أصولاً للمعارف الطبيعية والدينية، إذن الماهيات والحقائق الثابتة قائمة فقط في المستقبل، وهذا هو الاتجاه السوبر مستقبلي. هكذا نصل إلى السوبر مستقبلية من خلال السوبر أصولية؛ فالسوبر مستقبلية نتيجة مباشرة للسوبر أصولية. وبما أنه بالنسبة إلى السوبر مستقبلية الماهيات تتحدَّد وتتشكّل في المستقبل فقط، إذن ماهيات الأشياء غير مُحدَّدة في الحاضر والماضي. لكن السوبر حداثة تقول إن الكون غير مُحدَّد ورغم ذلك من الممكن معرفته. هكذا نصل إلى السوبر حداثة من خلال السوبر مستقبلية. كل هذا يرينا أن السوبر أصولية تؤدي إلى السوبر

مستقبلية بشكل مباشر كما تؤدي إلى السوبر حداثة بشكل غير مباشر. هكذا السوبر أصولية هي الأساس في بناء السوبر مستقبلية والسوبر حداثة.

لا بد من إضافة التالي: بما أنه بالنسبة إلى السوبر مستقبلية الماهيات تتشكّل وتصبح قائمة في المستقبل فقط، إذن هي موجودة في المستقبل مما يتيح إمكانية معرفتها كون المستقبل يصبح حاضراً فماضياً. بذلك لا تؤدي السوبر مستقبلية إلى نتيجة أن الكون غير مُحدَّد في الحاضر والماضي فقط، بل تؤدي أيضاً إلى إمكانية المعرفة في آنٍ معاً. هكذا السوبر مستقبلية توصلنا إلى السوبر حداثة علماً بأن السوبر حداثة تعتبر أنه بالرغم من أن الكون غير مُحدَّد من الممكن معرفته.

من أهم فضائل السوبر أصولية أنها تنجح في تفسير لماذا البحث المعرفي هو عملية تصحيح مستمرة. فبما أنه بالنسبة إلى السوبر أصولية الأصول المعرفية قائمة في المستقبل فقط ومن المفترض أن تُبنى المعارف على أساس هذه الأصول، وبما أننا في الحاضر وكنا في الماضي أما المستقبل فما زال يمتد نحو المستقبل، إذن البحث المعرفي عملية مستمرة لا تنتهي، وبذلك يحدث تضارب بين المعارف مما يستدعي تصحيحها بشكل مستمر. هكذا تُفسِّر السوبر أصولية لماذا البحث المعرفي هو عملية تصحيح مستمرة ولماذا تتضارب المعارف عبر التاريخ وتبقى المعرفة ممكنة.

المراجع العربية

1 - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. ضبطه وصححه: عبد اللطيف عبد الرحمن، الطبعة الأولى، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

2 - ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات. دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت.

3 - ابن تيمية: تفسير سورة النور. تحقيق: صلاح عزام، القاهرة، 1972، دار الشعب.

4 - ابن تيمية: الرد على المنطقيين. تقديم وضبط وتعليق: د. رفيق العجم، الطبعة الأولى، 1993، دار الفكر اللبناني.

5 - ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، 1984، دار مكتبة الحياة، بيروت.

6 - ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة.

7 - ابن خلدون: المقدمة، الطبعة الأولى، 2000، دار الكتب العلمية.

8 - ابن رشد: رسالة النفس. تقديم وضبط وتعليق: د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، الطبعة الأولى، 1994، دار الفكر اللبناني.

9 - ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من

الاتصال. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، الطبعة الثالثة، 1986، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

10 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الطبعة الأولى، 1998، إشراف د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

11 - ابن سينا: الشفاء (علم النفس)، 1988، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

12 - ابن سينا: النجاة. نقحه وقدم له: د. ماجد فخري، 1985، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

13 - ابن سينا: منطق المشرقيين، 1982، دار الحداثة، لبنان.

14 - ابن سينا: سر القدر.

15 - ابن سينا: كلمات الصوفية.

16 - ابن سينا: الصلاة.

17 - ابن سينا: الناس.

18 - ابن سينا: الشفاء - الجدل. راجعه: د. إبراهيم مدكور، تحقيق: د. أحمد الأهواني، 1965، المؤسسة المصرية العامة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

19 - ابن سينا: النور.

20 - ابن سينا: فن الشعر. في كتاب أرسطوطاليس: فن الشعر. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت.

21 - ابن سينا: التعليقات. حققه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، شعبان 1311، مركز النشر - مكتب

الإعلام الإسلامي، قم.
22 - ابن عربي: الفتوحات المكية، أربعة مجلدات، دار صادر، بيروت، مصوّرة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ.
23 - ابن عربي: تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك. تحقيق: طه عبد الباقي سرور وأحمد زكي عطية، ط 1، 1961، دار الفكر العربي.
24 - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، 1326هـ، مطبعة كردستان العلمية، مصر.
25 - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية، 1973، دار التراث، القاهرة.
26 - أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الطبعة الرابعة، 1998، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.
27 - أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة الخامسة، 1999، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.
28 - إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الطبعة الأولى، 1992، الدار الإسلامية، بيروت.
29 - الأسنوي: الكوكب الدري في استخراج الفروع الفقهية من المسائل النحوية. الكتاب مخطوط بدار الكتب المصرية.
30 - أوزون، زكريا: جناية البخاري، 2004، رياض الريس

للكتب والنشر.

31 - البغدادي: الفَرق بين الفِرَق، 1987، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة.

32 - التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، 2003، دار الجيل.

33 - الحلاج: ديوان الحلاج يليه كتاب الطواسين، 1997، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا.

34 - الحلاج: كتاب أخبار الحلاج. تحقيق: لويس ماسينيون وبول كراوس، 2006، التكوين.

35 - الرازي، أبو حاتم: أعلام النبوة، 2003، دار الساقي.

36 - الزمخشري: المفصل، القاهرة، 1323هـ.

37 - السيوطي: الاقتراح، حلب، 1359هـ.

38 - السيوطي: الاتقان في علوم القرآن. ضبطه: محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى، 2000، دار الكتب العلمية، بيروت.

39 - الشهرستاني: الملل والنحل، الطبعة الأولى، 1948، دار السرور.

40 - الشافعي: الرسالة. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.

41 - الشيرازي: الحكمة المتعالية، الطبعة الخامسة، 1999، دار إحياء التراث العربي.

42 - عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق

وتحت إشراف: طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

43 - عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تعليق: الإمام أحمد بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، 1966، مكتبة وهبة، القاهرة.

44 - د. عاصي، حسن: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، الطبعة الأولى، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

45 - العظمة، عزيز: أبو بكر الرازي، الطبعة الأولى، 2001، رياض الريس للكتب والنشر.

46 - الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، 7 أجزاء، دار الكتب العلمية.

47 - الغزالي: معيار العلم في المنطق. شرحه: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، 1990، دار الكتب العلمية.

48 - الغزالي: المستصفى في علم الأصول، 2000، دار الكتب العلمية.

49 - الغزالي: جواهر القرآن ودرره، الطبعة الأولى، 1988، دار الكتب العلمية.

50 - الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام.

51 - الغزالي: كتاب محك النظر. تحقيق وضبط وتعليق: د. رفيق العجم، الطبعة الأولى، 1994، دار الفكر اللبناني.

52 - الغزالي: فيصل التفرقة.

53 - الغزالي: معراج السالكين.
54 - الغزالي: مشكاة الأنوار.
55 - الفارابي: كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلّق عليه: محسن مهدي، الطبعة الثانية، 1990، دار المشرق، بيروت.
56 - الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلّق عليه: محسن مهدي، 1968، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت.
57 - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق: د. ألبير نصري نادر، 1959، المطبعة الكاثوليكية.
58 - الفارابي: إحصاء العلوم. تحقيق وتعليق وتقديم: د. عثمان أمين، ط 3، 1968، مكتبة الأنجلو المصرية.
59 - القشيري، عبد الكريم: الرسالة القشيرية. تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت.
60 - الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.
61 - الكندي: رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ.
62 - الكندي: رسائل الكندي الفلسفية. حققها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة، 1950، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر.

63 - المحاسبي، الحارث: شرف العقل وماهيته. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، 1986، دار الكتب العلمية، بيروت.

64 - المعري: اللزوميات. حققه وقدم له: د. عمر الطبّاع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.

65 - يفوت، سالم: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، 1990، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت.

المرجع الأجنبي

1 - Guth, Alan: The Inflationary Universe, 1997, Jonathan Cape.

صدر للمؤلّف

1 - **«مقام الراحلين»**، 2000، المكتب العالمي للطباعة والنشر.

2 - **«معراج المعنى»**، 2001، مطبعة المستقبل، صيدا - لبنان.

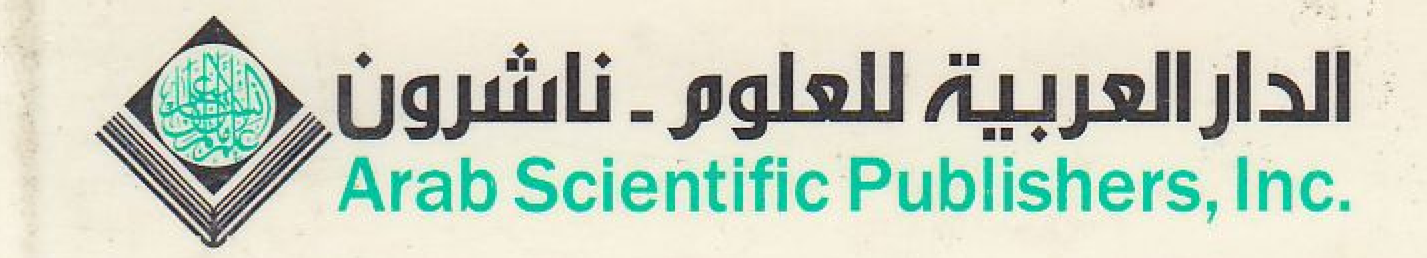
3 - **«مرايا العقول - الشعر العلمي»**، 2003، دار النضال - لبنان.

4 - **«وحي اللغة - بيان اللامعنى»**، 2003، دار النضال - لبنان.

5 - **«مقام المعرفة - فلسفة العقل والمعنى»**، 2004، دار كتابات - لبنان.

6 - **«السوبر حداثة: علم الأفكار الممكنة»**، 2005، بيسان - لبنان.

7 - **«السوبر مستقبلية: الكون والعقل واللغة»**، 2006، بيسان - لبنان.



HASSAN AJAMI

SUPERFUNDAMENTALISM

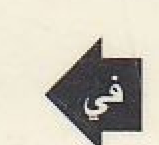



Bibliotheca Alexandrina
06995863


ISBN 9953-87-007-1
9 789953 870076


الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102
بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+)
فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت

نيل وفرات.كوم
www.neelwafurat.com